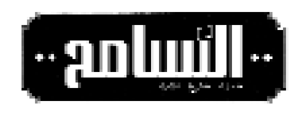
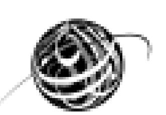

التسامح





الإخراج والتنفيذ:
مجلة التسامح



طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 **- فاكس:** 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العُمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 **- الرمز البريدي** 113 **مسقط**
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

صيف
1427هـ.
2006م.
15



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net

المحتوى



﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنَّ الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ المواطنة والمساواة والتعددية

عبدالرحمن السالمي

تشيعُ في الأوساط السياسية والثقافية في الغرب مقولةٌ مؤدَّاها أنّ هناك ميلاً قويّاً لدى جمهور المسلمين (يستند إلى شواهد نصية وتاريخية) لرفض الدولة الحديثة ومقتضياتها. كما رفض الاعتراف بالآخر المتساوي والعيش المشترك معه بداخل المجتمعات ذات الغالبية المسلمة أو خارجها، وهذا يستند إلى أن المواطنة في الإسلام لا تزال موضع جدال بشأن مفهومها وأصالتها. فمنذ أن طرح «هاملتون غب» فرضيته بأن الإسلام ليس لديه مفهوم للدولة، وإنما الدول التي نشأت في ظل الإسلام حملت مسميات العائلات الحاكمة التي نسبت إليها كالدولة الأموية أو العباسية أو الفاطمية أو العثمانية .. وغيرها. وأن مفهوم الحدود ليس بمفهوم السيادة والوطن إنما هو مرتبط بالخراج والزكاة التي تجبى، فمساحة الدولة وسيادتها ليست نطاق المواطنة الشرعية، كما أن معاملة المقيمين بها هي على أساس التمييز الديني والطائفي؛ ولذا كانوا ملزمين بالجزية. وأن الناس لا ترتبط بولائها للدولة بمقدار ولائها العاطفي والمذهبي.

يستعر هذا الجدال تارةً، وينخفض تارةً أخرى. لكنّ الإحيائية الإسلامية تبنت هذه المفاهيم بل كرستها لتصبح عقائد ودوغمائيات ، فبعد أن كان مفهوم الخلافة أنها نظامٌ سياسيٌّ جرى التوافقُ عليه، صار ديناً من الدين. وكذلك مفاهيم أخرى نحو

الأمة والجهاد وغيرها خلال الفترة الإسلامية الأولى، نعم، لقد جرى تكريس تلك المفاهيم، وجرى تبنّيها كأيديولوجيات مع بعض الأحزاب السياسية الإسلامية.

وهذا بلا شك كان له تأثير سلبي لا يزال يعاني منه المسلمون المهاجرون وأصبحوا في مجال الشك في ولائهم للدول المهاجرين إليها، ووطنيتهم مزعزعة في رؤيتهم المضطربة للعالم وللناس من حولهم، والله -تعالى- يقول: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾.

وبدءًا يمكن القول بأنّ مسألة المواطنة من الناحية الدستورية والقانونية، هي إشكاليةٌ حديثةٌ، أتت بها الدولةُ القوميةُ بالشكل الذي تسودُ فيه عالمياً. لكنّ المبادئ التي تسودُها مثل المُساواة، والحقوق والواجبات المتبادلة بغضّ النظر عن الدين والعِرْق والمذهب والمنزع السياسي - هي مبادئُ إسلاميةٌ عليها شواهدُ من النصوص، ومن التطورات التاريخية. فكلمة الله -سبحانه- كما جاء في الآية الكريمة هي كلمةُ الصدق والعدل. وقد قرَّر القرآن الكريم أنه -سبحانه- خلق البشر من نفسٍ واحدةٍ وخلق منها زوجَها. وهكذا فالمُساواةُ سائدةٌ في الأصل الإنساني وفي القيمةِ الإنسانية، وبين الرجل والمرأة. وفي المجتمع الإسلامي كما في سائر المجتمعات البشرية هناك تراتُبيةٌ في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لكنْ ليست هناك هرميةٌ ولا تفرقةٌ في الكرامة والعدالة. فالكرامة إنسانيةٌ ومتصلةٌ بأصل البشر كما ورد في القرآن، وكذلك القيمةُ والحقوقُ الأساسية. وعندما قال المنافقون للمسلمين - وهم زملاؤهم ورفاقُهم من سكان المدينة - : «لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنَّ الأعزُّ منها الأذلّ!» أجابهم القرآن الكريم أنّ العزةَ لله ولرسوله وللمؤمنين، أي لأولئك الذين يقولون بمبادئ المساواة في الكرامة والحرية حسبما ذكر القرآن، وحسبما مارس الرسول ﷺ.

إنّ المُساواة الإنسانية التي قدّرها الإسلام في النصوص القرآنية، تركت تأثيرها الكبير في الدعوة الإسلامية، وفي الدولة الإسلامية. فالفقهاء يعتبرون أهلَ الكتاب «من أهل دار الإسلام» أو بتعبيرٍ آخر ما نُسمّيه اليوم بحقّ المواطنة. وكثيراً ما يردُ في حقِّ أهل الذمة في عهود الصلح بعد الفتح مقولة: «لهم مالنا وعليهم ما علينا» . وقد اتسعت التجربة التاريخية للدولة الإسلامية لتضمَّ إلى رعاياها أُناساً من غير أهل

الكتاب مثل الزرادشتيين والبوذيين والهندوس. وقد ألحق الفقهاءُ المسلمون أكثرهم بأهل الكتاب في الحقوق والواجبات. وقد عنى ذلك عدة أمور؛ **الأول** أنه «لا إكراه في الدين» فحرياتهم الدينية والعبادية وممارسة الشعائر، كلُّها مضمونةٌ ومحميةٌ بقوانين المجتمع الإسلامي. والأمر **الثاني** حماية الحريات الإنسانية بما في ذلك حرية التعبير والتصرف. والأمر **الثالث** حماية حقّ التملُّك والسَّفَر. **والرابع** شمول الضمان الاجتماعي، بما في ذلك الإنفاق من الزكاة (وليس من أموال الدولة فقط) لفقراء غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وليس من المعقول أن تكونَ الأمورُ كلُّها مثاليةً في الحقب التاريخية الطويلة. لكنْ لم تكن هناك سياساتٌ مقرَّرةٌ للتمييز بين المسلمين وغيرهم في أكثر فترات تاريخنا الوسيط. وهذا ما يذكره علماءُ الإسلاميات من الغربيين وغيرهم. وتبقى هناك خصوصياتٌ تنظيميةٌ تتعلق بالأحوال الشخصية والشهادة والجزية، لا نرى أنها تُخِلُّ بمبدأ المواطنة ما دامت الحريات والالتزامات والتحديدات متبادَلةً في هذا الصدد.

إنّ هذا كلَّه يعني أنّ الدولةَ في المجتمع الإسلامي هي جهازٌ إداريٌّ وسياسيٌّ لمجتمعٍ متعدّد في الدين والمشرب السياسي والاجتماعي والثقافي. ولذلك فهي تنظر إلى رعاياها على قدم المساواة وعلى قدم الالتزام. فالحياديةُ لا تعني أنّ الدولة لا تأبه للدين كما في بعض الأنظمة الأوروبية؛ بل تعني أنّها ملتزمةٌ - وبمقتضى إيمانها وإسلامها - بحماية الحريات الدينية، ودعم الأخلاقيات والقيم التي تحمي استقرار المجتمع وأمنَه وطمأنينته ومسؤوليات وحقوق أفراده وجماعاته.

وإن كان مفهوم المواطنة هو خصوصية فردية يختص بها الفرد كتميز خاص إلا أنها لا تتكون إلا في ظل المجتمع والسلطة الجامعة والدولة الراعية لها، بدءاً من المجاورة والاحترام ثم الانتقال إلى السعي في التداخل الاجتماعي نحو العمل التطويري من خلال المجتمع المدني من أجل تعاوُنٍ قائم على المساواة والعدالة الشاملة، وكل ذلك يتم تحت مظلة الدولة وسلطتها ورعايتها. ولا يمكن أن تنفك هذه الحلقات بين بعضها البعض بغض النظر عن الميول النفسية سواء كانت قبليَّة أو إقليمية أو إيديولوجية أو دينية حيث ترجع أساسياتها إلى اللغة والتاريخ المشترك والدفاع الوطني المتكامل في تحمل مسؤولية الذود عنها.

فالمواطنة لا يمكن أن تحمل على تطبيع الناس بل لابد من تلاقح المواطنة مع هوية المهاجرين لأجل العيش المشترك. فالتنوع والتعددية هما صورة المجتمع الحضاري، لكن كل ذلك يرجع دائماً إلى الانتماء ذي الاتجاه الشامل.

أمّا التعامُلُ مع الآخر غير الوطني أو غير الخاضع لأحكام الدولة، فقد قررتْه آيةٌ قرآنيةٌ مشهورة في سورة الحجرات: ﴿يا أيها الناسُ إنّا خلَقْناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتَعارفوا﴾. هنا عودةٌ لتقدير الأصل الإنساني الواحد والمتساوي في القيمة، فما ترتب بعد ذلك من اختلافٍ في الجنس وفي التنظيم الاجتماعي لا ينقُضُ الأصل الواحد بل يؤكّدُه. ولذلك كانت النتيجةُ أن نتَعارَف، أي يعترف بعضُنا ببعضٍ في الأشخاص والآراء والاعتقادات والتوجهات والمصالح، وقبل ذلك وبعده : في القِيمة الإنسانية الكريمة الواحدة. وما دامت العلاقاتُ داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها قائمةً على التعارُف والاعتراف، فلا مجال لنزاعاتٍ كبيرةٍ إلاّ في حالتين ذكرهما القرآن الكريم: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم﴾. فهناك تحديان كبيران للسلام العالمي يتمثلان في الاضطهاد والاستعمار، وفي التمييز والاضطهاد الديني والثقافي والعِرْقي. وهذان أمران تأباهما الطبيعةُ البشريةُ الكريمة والعزيزةُ والأبية، ولا يمكن للمسلم ولا للإنسان الكريم الصبر عليها – وأحداث العالَم الحديث والمعاصر، وكلُّ تنظيماته قائمةٌ على هذين المُشكلين: المُشكل الناجم عن الاستعمار ، والمشكل الناجم عن التمييز الديني والعرقي والجنسي.

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذه المُعاناة لدى المسلمين على الخصوص في مسألة المواطنة، ولماذا هذه المشكلة المتفاقمةُ مع الآخر والعالَم؟ لا شكّ أنّ سبب المشكلة ليس واحداً وليس آتياً من جانبٍ واحد. فالعالَمُ الآخَرُ مسؤولٌ عن كثيرٍ مما يجري على أرضنا، وعن ظهور التشدد. ونحن مسؤولون عن كثيرٍ من وجوه سوء الفهم للعلاقة بالآخر، وللعلاقة بالذات، ومسؤولون عن الاتجاهات الدينية المتشددة التي تُنكرُ الآخَر وتُعاديه، ولا تتوقف عن الإساءة إلى المختلف المسلم وغير المسلم. بما أنّ لنا حقوقاً، فإن علينا مسؤوليات وواجبات. ونريد تجاه أنفسنا وتجاه مجتمعاتنا وعالمنا – أن ننهض بمسؤولياتنا في التطوير والتقدم، لكي نتمكن – وبكفاءةٍ ومسؤوليةٍ أيضاً – من المطالبة بحقوقنا.



مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي

وهبة الزحيلي ◆

المواطنة في الماضي: لم تكن المواطنة تثير نقاشاً أو جدلاً في التاريخ الإسلامي الماضي، في مراحله المختلفة، وأدواره التي عاش فيها المسلمون مع غيرهم، عيشة هانئة مستقرة، قائمة على الاعتراف بالذات، سواء في ديار المسلمين أو غيرهم، لوضوح الاعتبارات الإسلامية في معاملة المسلمين لغيرهم،والتزام معاييرها وتطبيق مقتضياتها؛ لأن المسلم سواء أكان حاكماً أم شخصاً عادياً يتميز بالتزامه الدقيق بشريعة الإسلام في القضايا الحساسة، ولرغبة المسلمين في تقديم أنموذج طيب عن رسالة الإسلام، ونشر دعوته في الآفاق الداخلية والخارجية، ليكون التعامل طريقاً جذَّاباً لقبول عقيدة الإسلام ومناهجه وشرائعه كلها.

المواطنة في عصرنا: أما اليوم في عصرنا الحاضر فقد أصبحت المواطنة من أهم المشكلات المثيرة للجدل والبحث، في بلاد المسلمين أو في غيرها، بإيحاءات المفاهيم الغربية، وتعقيد المسائل، وإرباك الموقف الإسلامي دولاً وشعوباً، وكثرة السكان وقلة الموارد.

هذا مع العلم بأن الإسلام هو أول شرعة كبرى دعا إلى الوحدة الإنسانية الشاملة ليعيش الناس في تفاهم ومودة وتعاون وأمن واستقرار، في نصوص كثيرة، منها قول الله – تبارك وتعالى – :﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ.. ﴾[1]، وقول النبي ﷺ: « أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم

◆ فقيه ومفكر من سورية .

لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى »[2].

الوطني والمواطن: وهناك فرق بين الوطني والمواطن، الأول هو الذي يكون من السكان الأصليين في الدولة، بأن ولد ونشأ وتربى في إقليم دولة معينة. وأما المواطن فهو الذي تجنَّس بجنسية دولة معينة، وصار من رعاياها أو شعبها.

مفهوم المواطنة: وأما المواطنة في المفهوم المعاصر أو الدولة الديمقراطية: فهي انتماء الإنسان إلى دولة إقليمية معينة. فهي تتطلب وجود دولة بالمعنى الحديث، ووجود وطن ذي أنشطة وفعالية أو إقليم محدد، وعلاقة اجتماعية بين الفرد والدولة، والتزام بالتعايش السلمي بين أفراد المجتمع، ومشاركة في الحقوق والواجبات، واحترام نظام الدولة وعلاقته بالحاكم على المستوى الدستوري والقانوني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فيعبر المواطن في الدولة عن رأيه ومصالحة بحُرِّيةٍ في مظلة ضمانات مقررة.

أسس المواطنة: وهذا يتطلب توافر أساسين للمواطنة، **الأول:** الحرية وعدم استبداد الحاكم، **والثاني:** توافر المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين أو المذهب أو العرف. ولا يتوافر هذان الأساسان إلا بوجود نظام سياسي لخدمة الديمقراطية التي هي حكم الشعب بالشعب وللشعب، ونظام قانوني لمعرفة حقوق الإنسان المواطن وواجباته، ونظام اجتماعي يعتمد على حب الوطن، ومعرفة حقوق الوطن، والسلوك العملي المعبِّر عن احترام حقوق الوطن على أبنائه، كالدفاع عنه وعن المواطنين وحقوقهم وعن حقوق الدولة.

الإسلام والديمقراطية العلمانية: وهذه الأصول الضرورية للمواطنة تبتعد عن وجود تصادم أو تعارض بين المفهوم الغربي للمواطن والمفهوم الإسلامي لـه، فلا يكون هناك إشكالية بين الإسلام بوصفه شريعة ونظاماً أو قانوناً، في ديار الإسلام وغيره، وبين النظام الديمقراطي الغربي، ولو كان علمانياً في بلد غير إسلامي؛ لأن العلمانية لا تعني في حقيقتها معاداة الدين أو محاربة الأخلاق والقيم العليا، وإنما

تعني ضرورة وجود ما يسمى بالوحدة الوطنية في القضايا العامة بين جميع المواطنين. وما قد نشاهده من تصرفات جانحة أو شاذة لبعض العلمانيين، فهو سوء تطبيق وتشويه لمبدأ الوحدة الوطنية؛ لأن الإسلام يتعايش مع جميع الأديان والمذاهب في مظلة احترام قواعد النظام العام والآداب والعقائد حلِّ والسلوكيات الخاصة لأتباع كل دين أو مذهب. ومن سوء فهم العلمانية أنها تؤدي أحياناً إلى الإلحاد ومعاداة الدين.

خصائص المواطنة: إن المواطنة في الإسلام مفهوم سياسي مدني، وفي غيره مفهوم ديني كمفهوم الأخوة في الإسلام؛ لذا حققت المواطنة في الإسلام توازناً في المجتمع على الرغم من التنوع العرقي والديني والثقافي، بينما سارت المواطنة في المجتمعات الأخرى نحو الصراع العرقي والديني والثقافي، والغرب في قمة هذه الصراعات؛ لأنه جعل المواطنة ذات اتجاه عنصري كما عبرت عنه الحربان العالميتان في القرن العشرين.

ولا تتعارض المواطنة في الإسلام مع الولاء للأمة الإسلامية ووحدتها؛ لأن المواطنة مفهوم إنساني لا عنصري في المنظور الإسلامي، وهو يشمل جميع المسلمين.

أما المعادون للفكر الإسلامي من القوميين ودعاة الوطنية الضيقة فقد حوّلوا المواطنة إلى عصبية مصادمة للإسلام، وأثاروا مشكلة الأقليات غير المسلمة في بعض المجتمعات الإسلامية، فعارضوا تطبيق شريعة الإسلام، بذريعة التفريق بين أبناء الوطن الواحد.

والمواطنة في الإسلام تستوعب جميع المواطنين في دياره، دون إهدار حقوق الأقليات غير المسلِمة، أو المسلمة، من غير إثارة للنعرات القومية الطورانية والكردية والبربرية والعربية ونحوها.

المواطنة في المنظور الإسلامي تضمن لجميع المواطنين حقوقهم المتمثلة بحقوق الإنسان لقيامها على قاعدة التسامح، فهي تحترم الواقع وليست مجرد شعارات،

وهي أداة بناء واستقرار، لا وسيلة تهديم وتفريق وزرع مشكلات كما هو الشائع في الغرب، إنها مفهوم يعتمد أساساً على الحرية والمساواة.

وأساليب المواطنة الإسلامية هي الدعوة الجادة والحازمة إلى الألفة والوفاق وإشاعة الأمن والوئام انطلاقاً من الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..﴾[3].

وهي تتناغم مع وجود مجتمع التعدد في الأديان والثقافات والعنصريات والأعراق، فلا مانع ولا خوف من ظاهرة المواطنة أو دعوة الإسلام العامة سواء في خارج الدولة الإسلامية لقوله -تعالى-: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ..﴾[4] وآية ﴿شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ وآية ﴿تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾[5] وهذا إقرار بتعدد الأمم، أم في داخل الدولة الإسلامية، لعدم التمييز بين المواطنين، وإذابة الفوارق العنصرية والمذهبية والطبقية والدينية والمذهبية، والتزام مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، والنظرة الإنسانية للوحدة الإنسانية، والدعوة إلى الاندماج الكامل والعدل الشامل، في إطار وحدة الأمة، وضرورة الحفاظ على الوحدة الوطنية والمصالح الكبرى.

فكان لابد من ضرورة العناية بفكرة المواطنة بالمفهوم الإسلامي، لتجاوز المشكلات والقضاء على التنوعات الثقافية والتعددات الدينية والعرقية ونحوها.

تأصيل فكرة المواطنة بالمفهوم الإسلامي: إن التأصيل الشرعي لمفهوم المواطنة ينبع مما يأتي:

1- « **وحدة الأصل الإنساني** أو النزعة الفطرية الإنسانية: فكل الناس سواء في أصلهم وجنسهم وميولهم الفطرية التي تقتضي التمسك بالمواطنة وحب الوطن، حتى إنه جعل الإخراج من الوطن معادلاً لقتل النفس، بصريح قوله -تعالى- : ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُواْ مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ..﴾[6]. فالتمسك بالوطن أو الانتماء الوطني غريزة أو نزعة إنسانية أو فطرة مستكنة في النفس الإنسانية، قال الخليفة عمر ﷺ: « لولا حب الأوطان لخرب بلد

السوء » أي إن الوطنية ملازمة للإنسان، حتى ولو كان البلد فقيراً وأهله أشراراً.

وحينما أمر الله -تعالى- نبيه بالهجرة من مكة إلى المدينة المنورة، تأمل في مكة ونظر إليها وقال: « والله إنك لأحب البلاد إلي، ولولا أن قومك أخرجوني منك ما خرجت » فأنزل الله -تعالى- مطمئناً له: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾[7].

وجعل القرآن الكريم الدفاع عن الوطن جهاداً في سبيل الله -تعالى- ، فقال -سبحانه-: ﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُواْ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَوِ ادْفَعُواْ..﴾[8] وهذا دليل على أن الغيرة على الوطن النابعة عن حبه، تدفع الإنسان إلى الاستماتة في سبيل الدفاع عن وطنه، وهذا مشروع، كالجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله -تعالى-.

2- وحدة المصالح المشتركة والآمال والآلام: إن الوطن وعاء المواطنة، فمصالحه واحدة، وآماله بجعله عزيزاً كريماً وسيداً محصناً منيعاً هي واحدة، والآلام والمضار التي قد تجعله معرَّضاً للمخاطر مشتركة، كل ذلك يدفع المواطن إلى الالتقاء مع بقية المواطنين على خطة واحدة، وعمل واحد، سواء بالتحرر من الدخيل المحتل، أو ببنائه على أسس وقواعد قوية تحميه من كل ألوان العدوان والتخلف وصونه من الأزمات والانتكاسات، لأن الخير للجميع، والسوء أو الشر يعمُّ الجميع، وهذا يدفع المواطنين إلى الوقوف صفاً واحداً، والتعاون يداً واحدة لرفع كيان الوطن، وصون عزته وكرامته، مما يجعل الوطن الذي هو وعاء المواطنة حقاً عاماً لاستيطان جميع المواطنين.

3- المفهوم العام للمواطنة: من المعلوم أن المسلم كالسمك في الماء لا وطن له، فجميع البلاد التي تسودها الشريعة الإسلامية، وتطبق أحكام الإسلام هي وطن المسلم. والتوفيق بين الانتماء للوطن والانتماء للأمة في التصور الإسلامي سهل واضح، لأن الإسلام وضع منهجاً واضحاً للدفاع عن الوجود الوطني بالبدء بأهل الدار أو الوطن الصغير، ثم الانتقال إلى الجوار، ثم الأقرب فالأقرب حتى يعم جميع البلدان والأقطار في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً.

كما أن الميل للوطن بالمعنى الإقليمي الضيق لا يمنع من الميل للأمة المتحدة في أفكارها وعقيدتها، فالمواطنون في الوطن الضيق شركاء في المغانم والمغارم، وهي الدائرة الأولى، ثم تتسع الدائرة من أجل تحقيق وحدة المسلمين وقوتهم وصون عزتهم وكرامتهم، لتشمل جميع الأمة الإسلامية، وهذا يتطلب التعاون الدائم.

وحلقات التعاون يؤازر بعضها بعضاً، فلا تصان الحياة الاجتماعية إلا بخطوط دفاع متلاحقة، الواحد يتلو الآخر، وينصبُّ الخير في النهاية في مصلحة الجميع.

والإيمان بأركان وأصول واحدة، والاتحاد في تطبيق أركان الإسلام الواحدة يجعل الأخوة الإسلامية صمام أمان أقوى وأمنع، وهي أيضاً تفيد أهل الوطن الضيق من تطلع الأعداء إليه، فلا يكون الإخاء الإسلامي العام بين جميع المسلمين متصادماً مع الشعور الخاص بين أبناء الوطن الصغير، فكلاهما يساند الآخر.

إن الأمة الإسلامية القائمة على بنية المجتمع المتعدد المذاهب والأعراق والغايات في أي قطر إسلامي تؤمن بعقيدة واحدة، وتظللها شريعة واحدة، وتربطها أخوة واحدة، كما قال -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[9] .

فهي أمة واحدة خالدة على مدى التاريخ، لا تفرقها المصالح الصغيرة، ولا تفكك رابطتها الجامعة القضايا الجانبية، فكان المصطلح الإسلامي هو التعبير بالأمة الواحدة، وليس بالشعب الواحد.

وتكون المواطنة في الإسلام في أصل مفهومها أوسع من الحدود الجغرافية الإقليمية الضيقة للوطن الإسلامي، ويكون كل فرد مسلم أو معاهد مواطناً؛ لأنه عضو من الأمة الإسلامية، له كل الحقوق، وعليه كل الواجبات.

المثال أو الأنموذج الأول للمواطنة- صحيفة المدينة

كان الاتجاه الإسلامي منذ عهد النبوة سبَّاقاً لإعلان مبدأ المواطنة قبل ظهور مفهوم الدولة الإقليمية المعاصرة منذ معاهدة وستفاليا سنة 1856م، ثم بلورة النظام الدولي الحديث في ميثاق فرانسيسكو والاتفاق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول (ديسمبر) 1948.

ويتمثل هذا السبق الوهاج في الوثيقة المشهورة تاريخياً وفي السيرة النبوية وهي صحيفة المدينة التي أبرمها النبي ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة وبعد ثلاث عشرة سنة من البعثة النبوية سنة 622م. وقد أبرزت هذه الوثيقة المهمة جداً أمرين:

الأول: ميلاد الدولة الإسلامية في الوطن الجديد.

الثاني: صهر المجتمع المدني في أمة واحدة على الرغم من التنوع الثقافي والعقدي (المسلمون واليهود والوثنيون الذين لم يؤمنوا من الأوس والخزرج) والتنوع العرقي (المهاجرون من مكة وهم من قبائل عدنانية، والأنصار وهم قبائل قحطانية، واليهود وهم قبائل سامية).

بنود الصحيفة أو الوثيقة المحققة للمواطنة، وهي التي تسمى في عصرنا «دستور الدولة»:

أبرم النبي – عليه الصلاة والسلام – وكان عمره 53 سنة في السنة الأولى من الهجرة النبوية سنة 13 من البعثة التي يوافقها عام 622م وثيقة أو معاهدة بين المسلمين وطوائف المدينة، وهي الوثيقة السياسية الأولى، والمشتملة على 47 بنداً أو فقرة، ونصها وأختار منها ما يأتي[10] :

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم:

1- أنهم أمة واحدة من دون الناس.

2- وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.

3- وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم؟

4- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.

5- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

6- وأن على اليهود نفقتهم، وأن على المسلمين نفقتهم.

7 - وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

8 - وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

9 - وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف..
10- وأن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف.
11- وأن ليهود بني ثَعْلبة مثل ما ليهود بني عوف.
12- وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
13- وأن جَفْنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
14- وأن لبني الشُّطَيْبة مثل ما ليهود بني عوف، وأن البرَّ دون الإثم.
15- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
16- وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
17- وأن بينهم النصحَ والنصيحة والبر دون الإثم.
18- وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه.
19- وأن النصر للمظلوم.
20- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
21- وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله.
22- وأنه لا تُجَار قريش ولا من نصرها.
23- وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.

تضمنت هذه الوثيقة الدستورية قضايا المواطنة وحقوق المواطنين وواجباتهم، مع الاتفاق على إنشاء تحالف عسكري بين جميع طوائف المدينة ضد الأعداء، ومنع أي تعاون مع المشركين ضد المسلمين.

فالبند الأول: يقرر مبدأ الوحدة الوطنية بين جميع المواطنين وأن طوائف المدينة هم رعايا الدولة أو شعب الدولة في المفهوم المعاصر، أو بيان مكوِّنات مفهوم الأمة.

والبند الثاني: يَحْظُر تعاون أهل المدينة مع مشركي قريش في مكة، سواء في حماية النفوس أو صيانة الأموال، أو الاقتصاد العام.

والبند الثالث: يعلن ضرورة مناصرة اليهود وحقهم على المؤمنين ضد من عاداهم.

والبند الرابع: إعلان للوحدة الوطنية بين المؤمنين واليهود في إطار العدل، دون الظلم والاعتداء، فيتحمل الظالم مغبَّة ظلمه.

والبند الخامس: تقرير مبدأ المساواة بين المسلمين واليهود في مؤازرة الدولة اقتصادياً في حال محاربتهم مع الأعداء، ووجوب الموالاة والنصرة في الحرب.

والبند السادس: توزيع الأعباء الاقتصادية على كل من المسلمين واليهود.

والبنود من 517 - وهي في أصل الوثيقة من 26- 35 - أوضحت مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلمين وتسع قبائل يهودية، متضامنة مع يهود بني عوف.

والبندان 16 - 17 تحديد أولويات المناصرة بين أهل الصحيفة وبين أعدائهم الذين يحاربونهم، وهذا مفهوم عسكري دفاعي، مع بيان ضرورة التعاون في إبداء الرأي والنصيحة والمشاورة، وهذا مفهوم أساسي اجتماعي للمواطنة.

والبند 18 بيان وتأصيل مبدأ المسؤولية الشخصية أو الفردية، فكل إنسان مسؤول عن تصرفاته الخاصة وسلوكه الجنائي، وهو من مفاخر الإسلام لقوله -تعالى- : ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[11] ، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[12] ، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَة﴾[13].

والبند 19 توضيح أصول التقاضي ومفاهيم القضاء والأحكام.

والبند 20 تحديد نطاق مفهوم المواطنة الجغرافي.

والبند 21 بيان المرجعية في أحوال فض المنازعات أو التنازع القانوني وهو كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله، أي إن الحاكمية لله ورسوله، لأن الشريعة الإسلامية ذات نطاق إقليمي.

والبند 22 تقرير قطع علاقات التعاون العسكري مع قريش وحلفائها.

والبند 23 بيان عام في وجوب الدفاع عن المدينة (يثرب) وأن النصر يكون في حال الحق والعدل، لا في حال الظلم والإثم، فلا تعطي المواطنة حق البراءة أو الامتياز؛ لأن الإسلام يناصر الحق لا الباطل.

وهذا يعني أن جميع المواطنين يعاملون على أساس واضح من المساواة، فليس هناك مواطنون من الدرجة الأولى، وآخرون من الدرجة الثانية أو الثالثة، فالجميع سواسية أمام القانون، ولا يعفى أحد من طائلة النظام أو القانون الجنائي وغيره من القوانين الدستورية والإدارية والدولية.

إن هذه الوثيقة مثل أعلى يمثل شرف المواطنة وتقرير حقوق المواطنين على أساس واضح من المساواة وتحمل المسؤوليات دون منح بعضهم شيئاً من الامتيازات، على عكس ما كان مقرراً في الأمم غير الإسلامية في الماضي من إعطاء امتيازات لبعض المواطنين وهو ما يُعمَل به أحياناً في دساتير بعض الدول المعاصرة صراحة، أو عرفاً أو تواطؤاً سرياً.

1- الولاء والإخلاص للدولة والوطن، وحب الأرض والآخرين الذين يعيشون مع المسلمين، ويتعرضون معهم لكل إساءة وخطر، ويستفيدون جميعاً من مغانمه، مما يجعل الوطن خيراً ومتعة للجميع، قال الله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ، إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾[14].

أما الولاء للأعداء فهو خسارة محققة، ولا يجلب إلا الشر والسوء والوبال، لذا نهى الله -تعالى- عن موالاة الأعداء، فقال -سبحانه-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ..﴾[15].

وقال -عز وجل- : ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[16].

ومن يتحالف مع الأعداء ويتناصر معهم على حساب مقتضيات دولته ومصلحة أمته ووطنه، فهو خائن خيانة عظمى، مفرط في حقوق بلاده، وكل خائن يعيش أبد الدهر سقيم الوجدان،ساقط الاعتبار، يلفظه التاريخ، وهو يستحق النبذ والطرد والعقاب، قال الله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[17] وفي آية أخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[18]،

﴿وَأَنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾[19].

2- الدفاع عن الوطن: وهذا واجب مقدس، لأن الوطن للجميع، والخير والشر يعم الجميع، وهذا الدفاع يتطلب التضحية بالنفس والمال وأغلى شيء في الوجود، ولابد من أجل ذلك أن يكون القادر على حمل السلاح فداء للجماعة، فيسجل له التاريخ صفحة مشرِّفة، وإذا تعرض للأذى أو الموت فهو في عداد الخالدين. قال الله -تعالى- في شأن الشهداء ومكانتهم: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ، فَرِحِينَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ..﴾[20].

وإن بذل الدماء رخيصة في سبيل الحفاظ على الوطن يحفظ حرمة الوطن والبلاد، ويصون عزته وكرامته، ويبقيه حقاً خالداً لأهله، أما عملاء الأعداء فهم ساقطو الاعتبار.

والمقاومة للعدو إما بالنفس، وإما بالمال، وإما باللسان (الحرب الإعلامية) لقوله ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»[21] .

وإذا تخلى المواطن عن واجب الدفاع وجب عليه دفع الفدية أو الضريبة المسماة في القرآن الكريم بالجزية وهي دينار واحد في العام، فإذا جاهد أو عجز عنها سقطت عنه وعن أمثاله.

3- احترام نظام الدولة ودستورها: لأن ذلك يحقق الأمن الاجتماعي، وممارسة الحريات، ويحفظ نظام التعامل، ويؤدي إلى انتعاش الاقتصاد ورخاء الأمة، ويمنع الفوضى، ويقمع الجريمة، ويستأصل الفساد بقدر الإمكان، ويزيل كل ظواهر التخلف والدمار والتخريب.

هذا بالإضافة إلى التزام المواطن بواجباته الدينية والاجتماعية والأمنية والاقتصادية والصحية والثقافية، فيعبد ربه بإخلاص، لأن العبادة تهذِّب النفس وتطهر القلب من أمراضه، وتحبِّب الخير، وتمنع الشر، وعليه صون أسرته وتربية أولاده وتعليمهم وغرس فضيلة الأخلاق في نفوسهم ومنها حبّ الخير، وحب الآخرين، وجلب المنفعة لهم ودفع الشر عنهم.

وعلى المواطن واجب رعاية العهد والميثاق وبيعة الحاكم، وصون مصلحة الأمة العليا، وإشاعة الأمن، وتنمية الاقتصاد الزراعي والصناعي والتجاري وغيرها من الموارد العامة، وتنمية الثقافة، وتحصيل العلم، وتقدم العلوم ولا سيما في عصر العلوم التقنية، والحفاظ على البيئة وأموال الآخرين وحقوقهم المادية والمعنوية، ومحاربة الفساد والانحلال الخلقي، وتحقيق التضامن والتكافل الاجتماعي، ومحاربة كل ألوان الضرر بالنفس من مخدرات وغير ذلك مما يحقق تقدم الوطن وإعلاء شأنه، وجعله في طليعة الأوطان، وعلى هذا فإن الشريعة الإسلامية كغيرها من قوانين العالم المعاصر شريعة إقليمية، تطبق على جميع رعاياها، وكذلك نظامها الأساسي (أي الدستور).

وأما حقوق المواطن في الدولة الإسلامية: فهي أكثر بكثير من الواجبات وهي تشبه إلى حد كبير الحقوق الأساسية والتبعية للمواطن في المواثيق الدولية لاتفاقها مع مقاصد الشريعة:

1- حق الحياة وكسب المال أو حق الملكية الخاصة: الحق في حفظ النفس الإنسانية والملكية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، فيحرم الاعتداء على كل إنسان في الوطن، مسلماً كان أو غير مسلم[22] ، مواطناً أم وافداً، لأن حرمة الدماء عظيمة في الإسلام، إلا بجرم جنائي مرتكب، كالقصاص أو الحد، حفاظاً على الأمن والاستقرار. قال الله -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ..﴾ أي وغير مؤمن، ثم قال -تعالى-: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[23] ، وقال -تعالى- أيضاً: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[24].

ولم نجد كالإسلام ديناً جعل قتل النفس بمثابة قتل الناس جميعاً، وإحياء النفس بمثابة إحياء الناس جميعاً، والمال أيضاً قرين الروح .

وفي خطبة الوداع التي هي ميثاق عام ودائم: « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم

عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا »[25] .

وتكون دماء غير المسلمين وأعراضهم وأموالهم مثل المسلمين، فلا يجوز الاعتداء عليها، وهذا هو المطبق في السنة النبوية والمقرر عبر التاريخ، روى المحدّثون أن مسلماً قتل رجلاً من أهل الذمة (العهد) فرفع ذلك إلى رسول الله ﷺ، فقال: « أنا أحق من أوفى بذمته » ثم أمر به، فقُتل[26] . وسار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج، ولا سيما من حيث الواقع في عهد عمر وعلي –رضي الله عنهما–.

أما الجهاد فهو شريعة استثنائية لرد العدوان، كبقية أنظمة الحرب المشروعة قديماً وحديثاً، وحالاته ما يأتي:

1- رد الاعتداء: لقوله –تعالى–: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[27].

2- نصرة المستضعفين: لقوله –تعالى–: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ.. ﴾[28].

3- مصادرة حرية الدعوة أو قتل الدعاة، أو فتنة المسلم عن دينه، لقوله –تعالى–: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[29].

والأمان في ديار الإسلام يشمل المسلمين والمعاهدين على الدوام أو المستأمنين الداخلين إلى بلادنا بأمان، لقوله –تعالى–: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾[30].

2- حق الكرامة الإنسانية: كرّم الله –تعالى– كل إنسان مسلم أو غير مسلم؛ لأنه صنع الله وخليقته، كما قال –تعالى– واصفاً الإنسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[31] وأبان الحق –تعالى– تكريمه للجنس البشري في قرآنه، فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[32].

ومن مظاهر التكريم الإلهي أَمْرُ الله –تعالى– بسجود جميع الملائكة لأبينا آدم عليه السلام،

كما في آية: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾[33].

وهذا وأمثاله في القرآن الكريم يدل على وجوب احترام النفس الإنسانية مطلقاً في الحياة وبعد الممات. وقد عرفنا سابقاً أن الإسلام دعا إلى الوحدة الإنسانية في آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[34] وأوجب الله -تعالى- لقاء القبائل والشعوب للتعارف لا للتناكر أو التنازع والصراع، في آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..﴾[35] وأيدته خطبة حجة الوداع: « يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد.. »[36].

وألزم القرآن المسلمين في مجادلة غير المسلمين بأن يكون الجدال بالحسنى في قوله -تعالى-: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..﴾[37].

ولم يجز القرآن سبَّ آلهة المشركين الوثنيين ومنعاً من المنازعة وإثارة المشكلات، وتأجيج الصراعات في آية: ﴿وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ..﴾[38].

ومن وقائع تكريم الإنسان أن النبي ﷺ قام عند مرور جنازة يهودي، فقيل له: إنها جنازة يهودي! فقال: أليست نفساً [39] ؟!

ولم يكن النبي -عليه الصلاة والسلام- يمر بجيفة ميت إلا أمر بدفنها، تكريماً للإنسان. واقتص عمر بن الخطاب من ابن عمرو بن العاص وأبيه، لضرب الأول قبطياً بالسوط لأنه سبقه، قائلاً: أنا ابن الأكرمين، ثم ضرب صلعة الأب والي مصر، لأن الابن استغل نفوذ أبيه، قائلاً للقبطي: دونك الدِّرة، فاضرب بها ابن الأكرمين، ثم قال عمر: أجِلْها على صلعة عمرو، فوالله ما ضربك إلا بفضل سلطانه. ثم قال لعمرو: يا عمرو، متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً[40] ؟!

وكان من أرفع الأمثلة والآداب في القرآن الكريم في احترام الرأي الآخر، ودعوة أصحابه للتأمل والتفكير في معرفة الحق ومنهاجه، وفي الإلزام بأدب الحوار، حفاظاً على كرامة الناس، هو ما سجله القرآن في آية: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[41].

قال الزمخشري: وهذا من الكلام المنصف الذي كلُّ من سمعه موَالٍ أو منافٍ قال لمن خُوطب به: قد أنصفك صاحبك... ونحوه قول الرجل لصاحبه: علم الله الصادق مني ومنك، وإن أحدنا لكاذب[42].

3- **الحرية الدينية وغيرها:** منع الإسلام من إكراه أحد على الدخول في الإسلام، فقال -تعالى-: ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ.. ﴾[43]. وخاطب الله نبيه مانعاً له باعتباره قائد الأمة – وخطابه خطاب لجميع أفراد الأمة – من ممارسة أي ضغط أو إكراه على تغيير الدين، فقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾[44].

وذلك لأن الهداية وانشراح الصدر بالإسلام بتوفيق الله -تعالى-، لما علم الله من استعداد كل نفس لقبول الحق ونبذ الباطل، فقال -سبحانه-: ﴿ .. وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ.. ﴾[45].

ولم يقتصر القرآن الكريم في تقرير الحرية على حرية العقيدة، بل عمَّ الإسلام في منهاجه السياسي جميع أنواع الحريات، مثل حرية النقد والاعتراض، وحرية التنقل، وحرية العمل، وحرية الممارسة للشعائر الدينية، دون إخلال بقواعد النظام العام، قال الإمام علي ﷺ: وإنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا[46]. وقال الفقهاء في حق أهل الذمة المعاهدين: لهم ما لنا وعليهم ما علينا.

وقد نصت جميع معاهدات المسلمين مع غير المسلمين، على إقرارهم في ممارسة شؤون دينهم، دون اعتراض ولا مضايقة، والاعتراف بحريتهم، مثل كتاب النبي ﷺ لنصارى نجران الذين أنزلهم في المسجد النبوي حين جاؤوا ضيوفاً عليه، وجاء في هذا الكتاب:

«.. ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبِيَعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغيّر أسقفٌ من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دينة، ولا دم جاهلية، ولا يخسّرون ولا يعسّرون، ولا يطأ أرضهم

جيش، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النَّصَف غير ظالمين ولا مظلومين.. »[47] .

ومثل ذلك العهدة العمرية بين عمر رضي الله عنه وأهل المقدس بالجابية من الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم بعد فتحها، وصلح خالد بن الوليد لأهل الحيرة[48] ، ولأهل حمص، وصلح عمرو بن العاص مع المقوقس وأقباط مصر.

ومن حق غير المسلمين في ديار الإسلام الاحتكام لدينهم في قضايا الأسرة من زواج وفسخ أو طلاق. ولا عقاب عليهم فيما يعتقدون حله كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير.

ومن الأمثلة الرفيعة أيضاً: نزول تسع آيات في شأن حقوق الإنسان وتبرئة يهودي من تهمة السرقة لدرع والتي ارتكبها طعمة بن أبيرق من جار لـه هو قتادة النعمان، وأراد هو وعشيرته إلصاق التهمة بسرقة الدرع بيهودي اسمه زيد بن السمين[49] ، وهذه الآيات هي:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾[50].

وإنْ تحاكم المعاهدون إلينا، فلهم حرية التقاضي إلى المحاكم الإسلامية، ويجب الحكم لهم بالحق والعدل، كما قال –تعالى–:

﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[51].

4- حق العدل: أوجب الإسلام الحكم بين الناس بالحق والإنصاف والعدل، دون محاباة أو تحيز، أو ميل لمسلم على حساب معاهد أو على العكس؛ لأن الإسلام دين الحق والعدل، وبالعدل قامت السموات والأرض، والعدل أساس الملك، قال الله –تعالى–: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[52].

ولا يصح بحال من الأحوال أن يحيد القاضي المسلم عن قاعدة العدل، حتى

مع الأعداء، قال الله –سبحانه–: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[53]. ومن وقائع المحاكمة العادلة: ما حدث بين الإمام علي ويهودي في ملكية درع أمام القاضي شريح حيث لم تكتمل عناصر الإثبات؛ لأن شريحاً رفض قبول شهادة الحسن لأبيه علي، ثم قضى بأن الدرع لليهودي، فقال: أمير المؤمنين قدَّمني إلى قاضيه، وقاضيه يقضي عليه !! أشهد أن هذا الدين على الحق، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين، سقطت منك ليلاً[54].

ومن أمثلة العدل مع غير المسلمين: ما قضى به الخليفة عمر بن عبد العزيز لمعاهد من أهل حمص في اغتصاب العباس بن الوليد بن عبد الملك أرضاً للمعاهد، أقطعها الوليد للعباس، فقال عمر: كتاب الله أحق أن يتّبع من كتاب الوليد بن عبد الملك، قم: فاردد يا عباس ضيعته، فردها عليه[55]. وكذلك حكم عمر بن عبد العزيز على القائد قتيبة بن مسلم الباهلي بأن يخرج من إقليم سمرقند مع الجيش بعد دخوله إليه من غير إنذار حربي، فآمن كثير من أهل سمرقند بالإسلام[56].

والذي يؤكد هذا المنهج القرآني والسلوك العملي ما ثبت في السنة النبوية من توجيهات حاسمة في شأن الالتزام بقاعدة العدل، منها ما أخرجه أبو داود والبيهقي عن النبي ﷺ حيث قال: « ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجة يوم القيامة ».

5- حق المساواة: غير المسلمين المعاهدين لهم حقوق متساوية مع المسلمين في الوظائف العامة إلا ما اقتضته ظروف ذات طبيعة خاصة تعبر عن اتجاه الأغلبية، كرئاسة الدولة أو ذات حساسية مفرطة كقيادة الجيش، كما هو الشأن المتعارف عليه في بقية دول العالم المعاصر.

وفيما عدا ذلك فهم يتمتعون بحق المساواة في الحقوق والواجبات سواء في الحماية التامة والمحافظة عليهم من أي اعتداء، أو حق الحياة، والحرية الدينية، وممارسة

الشعائر الخاصة، وغيرها من أنواع الحريات، والمساواة أمام القانون، والتمتع بجنسية الدولة، مع حريتهم في استعمال لغاتهم الخاصة بهم، وترك الحق لهم في عدم الاندماج مع سائر المسلمين، وحريتهم في تطبيق أحكامهم الخاصة في قضايا الأسرة من زواج وطلاق وغير لك.

قال ابن عابدين: فإن قبلوا الجزية (وهي ضريبة دفاع بمقدار دينار واحد على الشخص القادر) فلهم ما لنا، وعليهم ما علينا من الإنصاف (المعاملة بالعدل والقسط) والانتصاف (الأخذ بالعدل) أي أنه يجب لهم علينا، ويجب لنا عليهم لو تعرضنا لدمائهم وأموالهم، أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض[57].

وقال الماوردي: ويلزم لهم ببذل الجزية حقان: أحدهما -الكشف عنهم، والثاني- الحماية لهم، ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين، روى نافع عن ابن عمر قال: كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال: احفظوني في ذمتي[58].

ومن أمثلة مساواة المعاهدين بالمسلمين ما قرره فقهاء آخرون حيث قالوا: « إن أصل الحرب إذا أسروا أهل الذمة من دار الإسلام لا يملكونهم لأنهم أحرار »[59].

وأساس هذه الحقوق: سنة الرسول ﷺ العملية، كما جاء في كتاب الذمة (العهد) لقبيلة ثقيف في الطائف: « وإن طعن طاعن على ثقيف، أو ظلمهم ظالم، فإنه لا يطاع فيهم في مال ولا نفس، وإن الرسول ينصرهم على من ظلمهم،والمؤمنون ومن كرهوا أن يلج عليهم من الناس، فإنه لا يلج عليهم، وإن السوق والبيع بأفنية البيوت[60] ، وإنه لا يؤمّر عليهم إلا بعضهم على بعض، على بني مالك أميرهم، وعلى الأحلاف أميرهم »[61]. وهذا قريب الشبه من بعض أنظمة الحكم الذاتي المعروف الآن.

أما الدفاع عنهم ضد أي اعتداء على أنفسهم وأموالهم ، فهو حكم مجمع عليه[62]. روى جويرية بن قدامة قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قلنا: أوصنا يا أمير المؤمنين، قال: « أوصيكم بذمة (عهد) الله، فإنه ذمة نبيكم، ورزق عيالكم »[63].

وفي رواية البخاري: كان فيما تكلم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند وفاته: « أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتَل من ورائهم، ولا يكلَّفوا فوق طاقتهم »[64].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما-، عن النبي ﷺ قال: «من قتل معاهداً بغير حق لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً»[65].

والمنع أحياناً من تولي المعاهد وظيفة عامة كمنع أي مسلم، حسبما تقتضي المصلحة العامة، وبتقدير ولي الأمر الحاكم (رئيس الدولة ومؤسساته الدستورية) أو التقنين.

وقد جعل عمر بن الخطاب رجال دواوينه من الروم النصارى. وجرى الخليفتان الآخران (عثمان وعلي) وملوك بني أمية من بعده على ذلك، إلى أن نقل الدواوين عبد الملك بن مروان من الرومية إلى العربية. وعمل العباسيون وغيرهم من ملوك المسلمين في نوط أعمال الدولة واليهود والنصارى والصابئين ومنها الأعمال الطبية والعلمية التطبيقية، ومن ذلك جعل الدولة العثمانية أكثر سفرائها ووكلائها في بلاد الأجانب من النصارى[66].

يتضح من هذا أن المعاهدين المقيمين بصفة الدوام في الديار الإسلامية ليسوا مواطنين من الدرجة الثانية كما يزعم بعض المستشرقين الحاقدين، وإنما هم من درجة واحدة.

ويتبين أيضاً أن عقود المعاهدات مع غير المسلمين في بلاد الإسلام ليست ذات صلة أو شبه بما يسمى اليوم بالاستعمار؛ لأن النظام الإسلامي يقوم على أساس من الحرية والمساواة والإنسانية، أما الاستعمار فيقوم على سلب الحرية و استباحة كل ما يملك المغلوب وما ينتج[67].

ونبراس هذه المعاملة لغير المسلمين هو قول الله -تعالى-: ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[68].

ويلاحظ أن المستشرق « سكوت » الذي عاصر الشيخ محمد عبده زعم أنه لم يكن الذمي متمتعاً بالحرية التي يتمتع بها المسلم بخصوص مسكنه وملبسه وطرق معيشته[69].

ويرد عليه بما سبق بيانه بأن الذمي يمارس كافة الحقوق على قدم المساواة مع المسلم، وأما بعض الملحوظات الشكلية في اللباس أو السلام بتحية الإسلام المعروفة وليس بتحيتهم وأعرافهم، فاقتضتها ظروف خاصة، واعتبارات مؤقتة، وأحوال عرفية في بعض الأزمان الماضية.

قال فقهاء الحنفية: أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين، ما جاز للمسلم أن يفعله في ملكه جاز لهم، وما لم يجز للمسلم لم يجز لهم[70].

وقد تبين مما سبق أن أهل العهد يخضعون لقضاء الدولة العام، ويطبق عليهم القانون الإسلامي، فيما عدا بعض الاستثناءات كالعقائد والأحوال الشخصية[71]. وذلك لأن المرجعية القانونية إنما هي لقانون الأغلبية، فالشريعة الإسلامية إقليمية التطبيق لا شخصية، والذميون يعتبرون مواطنين كاملي المواطنة، لا رعايا في القضايا السياسية ومنها الجنسية الإسلامية[72].

6- حق الرعاية: يجب على الدولة الإسلامية حماية غير المسلمين في أراضيها من أي عدو خارج؛ لأن لهم من حق الدفاع عنهم مما يؤذيهم ما للمسلمين كما تقدم بيانه.

من أمثلة ذلك: أن أبا عبيدة بن الجراح -كما ذكر أبو يوسف في كتاب الخراج-[73] صالح أهل الشام على دفع الجزية عند الفتح الإسلامي لبلاد الشام، فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم، وحسن السيرة فيهم، صاروا أشدّاء على عدو المسلمين، وعوناً للمسلمين على أعدائهم، فكانوا يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم.

ولما اشتد خطر الروم على المسلمين أمر أبو عبيدة برد الجزية والخراج على النصارى في حمص وغيرها، فردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، فقالوا: « ردكم الله علينا، ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً، وأخذوا كل شيء بقي

لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً ». وتكرر هذا الفرح من أهالي حمص وغيرهم بزوال حكم الصليبيين.

ولو أسر بعض المعاهدين من الأعداء، وجب على المسلمين فكاك أسراهم، ومن أمثلة ذلك: حينما تغلّب التتار على بلاد الشام، ذهب الشيخ ابن تيمية ليكلم «قطلو شا» في إطلاق الأسرى، فوافق القائد التتري على إطلاق أسرى المسلمين، دون أسرى أهل الذمة، فقال ابن تيمية: لا نرضى إلا بافتكاك جميع الأسارى من اليهود والنصارى، فهم أهل ذمتنا، ولا ندع أسيراً، لا من أهل الذمة، ولا من أهل الملّة، فلما رأى إصراره وتشدده، أطلقهم له[74].

وهذا مستمد من وصايا النبي ﷺ ووصايا خلفائه الراشدين بأهل الذمة كما تقدم، ومن مقتضيات ذلك: كف الأذى والظلم والاعتداء عليهم، قال النبي –عليه الصلاة والسلام–: « من آذى ذمياً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله »[75].

وقال أيضاً: « من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة »[76]، « ألا من ظلم معاهداً، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة »[77] .

أي إن رعاية غير المسلم وحمايته من أي أذى واجب أساسي على الدولة المسلمة، قال القرافي: « إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا، وفي خفارتنا – حراستنا – وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء ، أو غيبة فر عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذيّة، أو أعان على ذلك، فقد ضيَّع ذمة الله –تعالى– وذمة رسوله ﷺ وذمة الإسلام[78].

7- حق احترام الخصوصيات

المسلمون عملاً بتوجيهات دينهم وشريعتهم في مظلة قاعدة « أمرنا بتركهم وما يدينون » يعاملون غيرهم معاملة سامية، فيتركون لهم في ديار الإسلام الحرية في معتقداتهم وديانتهم ومعاملاتهم، فلا يحجرون عليهم شيئاً منها، ويحترمون حقوقهم

في شؤون العقيدة وممارسة طقوس الشعائر الدينية من صلوات وقداسات وغيرها، ويكون لهم الحق في تناول ما يعتقدون إباحته من قليل المسكرات، وأكل لحوم الخنزير، والفرح في أعيادهم ومقدساتهم، وتشييع جنائزهم وتعازيهم وغيرها من المناسبات،وتبادل التهاني فيها. ولا يكلّفون بشيء غير ما أبرم معهم من معاهدات واتفاقيات.

وهم أحرار في ترميم كنائسهم وبنائها بقدر الحاجة، وكل ذلك في حدود ما تسمح به الأنظمة وقواعد النظام العام والآداب المقررة في مختلف القوانين المعاصرة، فليس لهم المساس بشيء من قواعد الإسلام ومقدساته من قرآن أو سنة نبوية وعقيدة وعبادة وأخلاق، ومسلّمات تاريخية، وليس لهم شيء من السبّ والشتم والتهكم أو السخرية، أو إثارة الفتنة الدينية، أو الطعن بقيم الإسلام وتاريخه وحضارته، أو الاعتداء على الأعراض والكرامات.

8- حق التعلم والتعليم: لغير المسلمين الحق في تعلم شؤون دينهم وتاريخهم، وتعليم الناشئة في المدارس والمنازل والكنائس وغيرها؛ لأن الإسلام رغّب في تلقي العلوم والمعارف، وإغناء الثقافات، وتقدم الحضارة والنهضة والمدنيات، وغير ذلك من كل ما هو نافع ومفيد للمجتمع؛ لأن مردود ذلك يعم الأمة ويسهم في تجاوز كل أوضاع التخلف، ويحقق العزة ويصون الكرامة ويدفع الشرور والتعديات الداخلية والخارجية.

ولا مانع من الحوار البنَّاء الهادئ والهادف والجدال بالحسنى مع غير المسلمين، دون تأجيج الفتنة، أو إيجاد الصراعات، أو غرس بذور الحقد والتعصب والكراهية، أو ممالأة الأعداء والتعاطف معهم على حساب كرامة الوطن، قال الله -تعالى-: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ.. ﴾79.

بل إن القرآن الكريم نص صراحة على قضية الحوار مع أهل الكتاب (اليهود والنصارى) فقال -تعالى-: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾80.

وبدهي أنه ليس لهم الترويج للإلحاد والزندقة والتحلل من ظاهرة التدين أو الطعن بشيء من أصول الدين والوحي الإلهي، وذلك كشأن المسلمين أنفسهم؛ لأن هذا لا يعد تعليماً مفيداً، وإنما هو تهديم وتفريق وإثارة مشكلات.

وعليهم أيضاً الحفاظ على متطلبات الوحدة الوطنية لإشاعة الأمن وتحقيق الاستقرار؛ لأن تقدم الأمة مرهون بتوفير الثقة والطمأنينة والترفع عن العصبيات والتكتلات الضارة والمسيئة لوحدة المشاعر وحفظ مصلحة الأمة والوطن.

9- حسن المعاملة: إن توفير حسن النية وبناء جسور الثقة يتطلب العمل على إيجاد جسور مشتركة بين المسلمين وغيرهم، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، ويكون من المصلحة المشتركة البر والإحسان من الطرفين، من زيارات ودية، وتبادل الهبات والهدايا، وتقديم تحية لطيفة بما هو متناسب مع الأعراف والعادات الاجتماعية، وزيارة المرضى، والتهنئة بعيد لا يمس أصول العقيدة، والتعاطف في المصائب والأحزان والتعازي فهو من البر والإحسان، وفي ذلك من الفائدة الحيوية لإيجاد بيئة راسخة من الثقة في المعاملات وتقديم الخير المشترك للأمة والوطن.

ومنطلق هذا هو الأيتان القرآنيتان المذكورتان سابقاً وهما: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ 81.

وهذا تقرير لقاعدتين اجتماعيتين مهمتين جداً، وهما إشاعة البر والمودة والإحسان وعمل الخير والثقة، وشجب كل مظاهر التعاون مع الأعداء ومناصرتهم أو الاستنصار بهم.

والبر خطوة إيجابية زائدة على فضيلة المعاملة الحسنة، ولقد كان النبي ﷺ يعود مرضى أهل الكتاب ويحسن إليهم، ويتبادل الإعارة معهم، ويمارس التجارة مع تجارتهم، ويستقبلهم وينزلهم ضيوفاً في مسجده، كما فعل مع وفد نصارى نجران ووفد نصارى الحبشة.

وما أجمل وأوضح ما قرره بعض علماء الإسلام القدامى حين حدّد المقصود من البر، فقال القرافي:

« هو الرفق بضعيفهم، وسدّ خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وكساء عاريهم، ولين القول لهم، على سبيل التلطف لهم والرحمة، لا على سبيل الخوف والذلة، واحتمال أذيتهم في الجوار مع القدرة على إزالته، لطفاً منّا بهم، لا خوفاً ولا طمعاً، والدعاء لهم بالهداية، وأن يُجعَلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم، في دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم، إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يعانوا على دفع الظلم عنهم، وإيصالهم إلى جميع حقوقهم.. إلخ »[82].

واستمر هذا التوجه في العمل الدائم على مدى التاريخ وأصبح منهجاً عاماً ومعمولاً به بين الخلفاء والولاة المسلمين وعامة المؤمنين، سواء في بلاد المشرق أم في بلاد المغرب، حيث عامل المسلمون اليهود في إبّان التصفية والطرد من الأندلس معاملة كريمة من الحماية والصون ومنع إلحاق الضرر والأذى بهم. قال أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام في شأن الذميين: « لقد سكنوا إلى الحكم الإسلامي وادعين مستبشرين، كما استمر الحكام المسلمون على عادتهم القديمة من التسامح وسعة الصدر لأهل الملل الأخرى ».

ومن المعلوم أن الإسلام من أجل حماية مبدأ المواطنة يرفض ثقافة الكراهية والعنصرية، ويربِّي المسلمين على حب الخير للآخرين.

10- الضمان أو التكافل الاجتماعي: كان غير المسلمين في الديار الإسلامية مشمولين بالرعاية الطبية والتكافل الاجتماعي وإعانة الفقراء والمحتاجين، وفرض عطاء دائم لهم، سواء كانوا كبار السن أو عاجزين عن العمل، أو التعطل وعدم توافر الكسب المشروع.

وهذه أمثلة من التاريخ تدل من الناحية العملية على رعاية هذا المبدأ بالنسبة لغير المسلمين، منها ما يأتي:

- قصة عمر وشيخ نصراني: مرَّ عمر بن الخطاب ﷺ بشيخ من أهل الذمة، يسأل على أبواب المساجد بسبب الجزية والحاجة والسن، فقال: ما أنصفناك، كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كِبَرك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه[83] أي نظرائه، واستدل بآية مصارف الزكاة وهي قوله –تعالى–: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ.. ﴾[84].

والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب.

- قصة خالد وأهل الحيرة: جاء في كتاب الصلح بين خالد بن الوليد ﷺ وأهل الحيرة في العراق: « وجعلت لهم أيما شيخ ضَعُفَ عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة، ودار الإسلام »[85].

- قصة عمر بن عبد العزيز وعامله على البصرة: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة على البصرة قائلاً: « وانظر مَنْ قِبَلك من أهل الذمة مَنْ كبرت سنه، وضعفت قوته، وولَّت عنه المكاسب، فأجْرِ عليه من بيت المسلمين ما يصلحه»[86].

هذه طائفة من حقوق غير المسلمين في البلاد الإسلامية سجَّلها لنا التاريخ في أبهى صورة وأسمى نموذج، وهي مستمدة من القرآن والسنة النبوية والتاريخ الإسلامي، وهي أنواع واضحة من حقوق الإنسان في الإسلام.

الأقليات في العالم

ما زلنا نلحظ المفارقة الواضحة بين أحوال الأقليات في العالم الإسلامي، والأقليات في غير بلاد المسلمين.

فالأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي في المشارق والمغارب جزء من الأمة الإسلامية، يتمتعون بشرف المواطنة، وبالجنسية الإسلامية وما يترتب عليها من حقوق أصيلة، وهم مواطنون متساوون مع المسلمين مع اختلاف التسميات، فالزكاة فريضة على المسلمين لتسهم في تحقيق التكافل الاجتماعي في الإسلام، وهي

مفروضة على خمسة أنواع من الأموال: النقود، والأموال التجارية، والزروع والثمار، والأنعام، والكنوز والمعادن الثمينة. وهي تزيد عن (20 ٪) من الدخل، ونسبة زكاة النقود (2.50 ٪) وأما ما يسمى الجزية فهي إن شئت أن تسميها زكاة أو صدقة أو ضريبة، كما فرضت على نصارى بني تغلب من العرب الذين أبوا الجزية وقبلوا بمبدأ الصدقة، أو تسميتها جزية أي جزاء وبدلاً عن المشاركة في الحروب، وهي في الأصل دينار في السنة على القادرين على الكسب، واليوم يدفع غير المسلمين في نظام الدول المعاصرة ضرائب كالمسلمين تزيد بكثير عن الدينار الواحد.

أما الأقليات المسلمة الذين يتوزعون في أنحاء العالم الشرقي والغربي وهم يزيدون عن ستمائة مليون نسمة، فلا يتمتعون بحقوق المواطنة الصحيحة، ويعاملون معاملة غير كريمة، وهم وإن كانوا يتمتعون إلى حد كبير بالحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، فهم محرومون من تطبيق الشريعة الإسلامية في قضايا الأسرة على أنفسهم من الناحية القانونية، وليست لهم معاملة متساوية مع غيرهم في قضايا الاقتصاد والسياسة والاجتماع من الناحية الواقعية.

ويعامَل المسلمون في الأحداث الحساسة العامة في بلاد غير المسلمين معاملة سيئة سواء في نظام الحكم، أم في ممارسة مختلف أنواع حقوق الإنسان، والأمثلة كثيرة، سواء في القرون الوسطى أو القرون المعاصرة، فهناك مآسٍ وجراح ومعاملة سيئة مستمرة حتى عصرنا الحاضر. وما هناك من حملات وهجمات وتصرفات وسلوكيات نابية أو فجة، وهذه أمثلة معروفة:

– الرسوم الكاريكاتورية المستهزئة بنبي الإسلام بتاريخ 30/9/ 2005م، وتبعتها أغلب الصحف الغربية، وبعض الصحف العربية بحسن نية أو سوء نية، مع تبرير ذلك بأن الأمر يتعلق بحرية التعبير التي لا تتدخل فيها الحكومة أو حرية الصحافة في صحف أخرى.

– وكذلك محاولة إخراج تمثيلية تسيء للسيد المسيح، علماً بأننا نحن نحترم جميع الرسل.

– بعض المعلومات الكاذبة والمغلوطة عن الإسلام ونبيه في مقررات الدراسة في المدارس الغربية، وعرضها في كتبهم « إسلاماً » من اختراعهم.

– قيام إذاعات مهمتها الطعن المستمر في الإسلام وتشويه معالمه.

– تخصيص برامج إعلامية غربية تصف جميع المسلمين بالإرهابيين زوراً وبهتاناً ومغالطة.

– ارتكاب الجرائم الجنائية المحظورة في العراق، سواء بإلقاء قنابل النابالم، أو القنابل العنقودية، والقنابل الذرية المحظورة، واستعمال وسائل الحرب البكترولوجية والحيوية والكيمياوية المحرّمة دوليا.

– الحفريات تحت المسجد الأقصى التي تجعله في خطر محقق.

– هدم مسجد وكنيسة وحوزة علمية في يوم واحد في العراق.

هذه بعض الأمثلة التي تعاني منها الأقليات الإسلامية في ديار غير المسلمين، فأين التوجه إلى تحقيق الاستقرار العالمي والأمن، واحترام مبدأ المواطنة ؟!

المرجعية في ظل المواطنة في بلاد الإسلام

إن قضية المرجعية في العالم تحددها القوانين النافذة، وغالب هذه القوانين ومنها الشريعة الإسلامية إقليمية التطبيق، لا شخصيته بحسب جنسية الإنسان، مع وجود استثناءات نخدم مبدأ المواطنة كما تقدم.

أما في ظل الإسلام في دلالاته الواضحة، فالنظرة لغير المسلمين نظرة إيجابية وذات أفق بعيد؛ لأن الإسلام دين الرحمة العامة بالعالمين، وتطبيقه لا يسيء إلى أحد من غير المسلمين، ومبادئه -كما تقدم- تقوم على إرساء معالم الحق والعدل والإحسان في المعاملة والمساواة.

ومن أهم المعارف الضرورية العلم بأن علاج ما قد يثور من مشكلات في مظلة الإسلام هو:

أولاً : الحوار الثقافي والحضاري الجادّ والهادف والقائم على احترام الثقافات الأخرى المحلية واحترام رأي الآخرين.

وثانياً : اعتماد قاعدة التسامح في الإسلام، فهو الذي يوفر الأمن والاستقرار، ويمنع كل ألوان التعصب والكراهية والحقد ضد الآخرين.

وثالثاً : التزام الحفاظ على مقوّمات السلم والأمن والوسطية والاعتدال، ونبذ التطرف والغلو والإفراط لاستئصال ما يشوِّه عقول الآخرين من زرع أفكار مغلوطة، وتصورات وهمية، ولمواجهة عصابات التطرف والغلو، ومكافحة الإرهاب، واجتثاث جذور الإرهاب الدولي.

ورابعاً : الدعوة الدائمة إلى احترام أصول العلاقات الدولية السلمية القائمة على حب الخير، والتعايش الودي المشترك، وإنهاء التوترات والنزاعات المسلحة، والتدخل المسلح في شؤون الآخرين، وقمع العدوان، ومحاربة الاحتلال، ومقاومة المعتدين ونهب ثروات المسلمين.

وكل ذلك لا يتم من جانب واحد لإرساء معالم المواطنة أو الوطنية، بل على الآخرين غير المسلمين التحاكم إلى هذه القواعد الأربع المتقدمة، لتصفية ما يعكر مفهوم المواطنة المسؤولة، واحترام الحقوق والواجبات، سواء في بلاد المسلمين وبلاد غير المسلمين، وعليهم أيضاً فهم الإسلام الصحيح ونبذ الفهم أو الفكر المشوَّه عن الإسلام. وعلى الجميع الإصغاء لكلمة الحق والعدل والمساواة والتزام مبادئ الأخلاق الكريمة، والاحتكام لنداء الضمير والوجدان من جميع الأطراف والأشخاص والجماعات والدول، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

* * *

1 - سورة النساء، آية1.

2 - سيرة ابن هشام، شرح مسلم للنووي، 11 / 167 ، وكتب السنة النبوية.

3 - سورة الحجرات، آية13.

4 - سورة الروم، آية22 .

5 - سورة النحل، آية92 .

6 - سورة النساء، آية66 .

7 - سورة القصص، آية85 .

8 - سورة آل عمران، آية167 .

9 - سورة الحجرات، آية10 .

10- راجع مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، ص 15 وما بعدها، التلخيص الحبير لابن حجر، 37/4، السنن الكبرى للبيهقي، 105/8، سيرة ابن هشام، 501/1 - 504، الأموال لأبي عبيد : 166/1 ، 260 .

11- سورة الأنعام، آية164 .

12- سورة الطـور، آية21 .

13- سورة المدثر، آية38 .

14- سورة الأنبياء، آية105-106 .

15- سورة الممتحنة، آية1 .

16- سورة المائدة، آية51 .

17- سورة الأنفال، آية27 .

18- سورة الأنفال، آية58 .

19- سورة يوسف، آية52 .

20- سورة آل عمران، آية169-170 .

21- أخرجه أبو داود وأحمد والبيهقي وابن حبان وغيرهم.

22- من المعلوم أن مقاصد الشريعة خمسة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

23- سورة النساء، آية92-93 .

24- سورة المائدة، آية32 .

25- صحيح البخاري: 191/2.

26- رواه الدار قطني في سننه: 135/3.

27- سورة البقرة، آية190 .

28- سورة النساء، آية75 .

29- سورة الحج، آية39 .

30- سورة التوبة، آية 6 .

31- سورة التين، آية 4 .

32- سورة الإسراء، آية70 .

33- سورة طـه، آية116 .

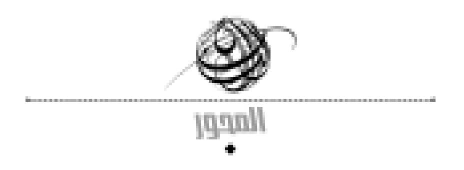
34- سورة النساء، آية 1 .

35- سورة الحجرات، آية13 .

36- مسند أحمد: 12 / 226 .
37- سورة العنكبوت، آية46 .
38- سورة الأنعام، آية108 .
39- صحيح البخاري: 2/87.
40- أخبار عمر ، علي الطنطاوي، ص 155 وما بعدها.
41- سورة سبأ، آية24 .
42- الكشاف: 3/289.
43- سورة البقرة، آية256 .
44- سورة يونس، آية99 .
45- سورة الأنفال، آية63 .
46- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية: 3/381.
47- الخراج لأبي يوسف: ص 72 ، فتوح البلدان، ص 72.
48- الخراج، المرجع السابق، ص 143.
49- أسباب النزول للواحدي، ص 210 وما بعدها.
50- سورة النساء، آية105 .
51- سورة المائدة، آية42 .
52- سورة النساء، آية58 .
53- سورة المائدة، آية 8 .
54- أخبار القضاة لوكيع: 2/200.
55- أخبار دمشق لابن عساكر، 45 / 358.
56- الكامل لابن الأثير، ط ليدن، 5/44 وفتوح البلدان للبلاذري.
57- حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 3/307.
58- الأحكام السلطانية للماوردي، ص 138.
59- فتاوى الوالوجي 2 /ق 376 ب.
60- أي: الحرية الاقتصادية.
61- الأموال لأبي عبيد، ص 191.
62- اختلاف الفقهاء للطبري، ص 241.
63- القسطلاني، شرح البخاري، 5 /225.
64- القسطلاني، 5 / 225.
65- العيني، شرح البخاري 15 / 86، المرجع السابق، ص 226.
66- تفسير المنار للشيخ رشيد رضا، 4 / 81-74
67- الرسالة الخالدة للأستاذ عبد الرحمن عزام، ص 108.
68- سورة الممتحنة، آية8-9 .

69- الإسلام ومستر سكوت للشيخ محمد عبده ، ص 30.
70- الفتاوى الخيرية 1 / 92.
71- المدخل للفقه الإسلامي، محمد سلام مدكور، ص 379.
72- آثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة للباحث، ص 708-709.
73- الخراج ص 149-150 ، فتوح البلدان، البلاذري، ص 143.
74- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، ص 10.
75- رواه الخطيب، وعلي القادري في الأسرار المرفوعة، ويظهر أنه ضعيف.
76- كنز العمال رقم 10913 ، أخرجه الخطيب عن ابن مسعود لكنه لم يثبت في الظاهر، فاعتبره بعضهم موضوعاً ولا أصل له.
77- أخرجه البيهقي وغيره كما تقدم.
78- الفرق التاسع عشر من كتاب الفروق، 3/14 وما بعدها.
79- سورة النحل، آية125 .
80- سورة العنكبوت، آية46 .
81- سورة الممتحنة، آية8-9 .
82- الفروق، 3/15 قال ﷺ: « استوصوا بأهل الذمة خيراً » .
83- الخراج لأبي يوسف، ص 126، منتخب كنز العمال من مسند أحمد، 2/309.
84- سورة التوبة، آية60 .
85- المرجع السابق: ص 144.
86- الأموال لأبي عبيد، ص 57 .





المواطنة: المفهوم والمسار التاريخي

وجيه كوثراني ◆

1- المواطنة كمفهوم تاريخي (Concept)

إذا ما افترضنا أن «المواطنة» هي «مفهوم» فإنّ الافتراض بهذا المعنى يستدعي الى الذهن أسئلة تَردُّنا إلى بنياتٍ وتاريخ تحولات في فقه اللغة والمصطلحات ، وإلى مآلات جديدة في الاستخدام خلال التجربة التاريخية ، حتى أضحى تعبير المواطنة جزءاً من ثقافة اجتماعية وسياسية جديدة يعبر عنها بالحداثة ، وجزءاً من نظام سياسي يقوم على الدستور ، ودولة وطنية تقوم على السيادة الوطنية ، سيادة شعب على أرض محددة ، وجزءاً من حقوق وواجبات ينتظم فيها الفرد بموجب عقد اجتماعي يضحى الفرد فيه مواطناً في دولة .

تحقق ذلك في التاريخ الغربي الحديث ، وكان أبرز تجلياته إعلان الاستقلال الأميركي 1776م وأفكار الثورة الفرنسية وقبلها أدبيات التنوير ، وبصورة خاصة إعلان حقوق الإنسان والمواطن في عام 1789م .

هذه الإحالات لاستحقاقات حصلت نسبيّاً وبشكل متفاوت في غضون القرن التاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة يجعلها الدارسون أسساً مكوّنة للمفهوم ، مفهوم المواطنة . بل إنَّ الانتكاسة التي منيت بها أوروبا في غضون حربين عالميتين خلال القرن العشرين وظهور الدول التوتاليتارية والفاشية والنازية - جعلا من

◆ باحث وأكاديمي من لبنان .

المسألة الديمقراطية المتمحورة حول حقوق المواطن مسألةً محوريةً بذلت جهود فكرية ودستورية لحمايتها كمكسب تاريخي لتطويرها في اتجاه توسيع أطر الحريات والحقوق للمواطن – الإنسان . فكان توسيع شرعة حقوق الإنسان في اتجاه حقوق المرأة والطفل والعمل والمعوقِين والمهمَّشين ومؤسسات المجتمع المدني والاعتراف بنسبية الثقافات وتعددها ، واحترام حقوق الأقليات. يكتب آلان تورين (Alain Touraine) في **ما هي الديمقراطية ؟** وتأسيساً على هذا الهاجس الذي يهدف إلى إعادة إِحياء المجال السياسي للديمقراطية وتطويره في النصف الثاني من القرن العشرين بل في أواخره : «ينبغي تحديد الديمقراطية لا بوصفها تغلب الجامع والشامل على الخصوصيات، بل بوصفها تمثل الضمانات المؤسسية التي تتيح الجمع بين وحدة العقل الوسائلي وبين تنوع الذاكرات ، الجمع بين التبادل والحرية ، فالديمقراطية هي سياسة الاعتراف بالآخركما قال شارل تيلور» . وهي كما يشير عنوان كتابه بصيغة السؤال : هي «حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية ؟»

الخلاصة : أن مفهوم المواطنة يحيل إلى شرطين أساسيين :

- الدولة الوطنية ، وما يستتبع ذلك من إقامة مجتمع قومي (وطني) ، يقوم على اختيار إرادة العيش المشترك بين أبنائه .
- والنظام الديمقراطي واستدعاءاته الكثيرة على مستوى التوازن بين الحقوق والواجبات ، بين الخاص والعام ، وبين الخصوصيات والشمول .

تلك هي باختصار مرجعية مفهوم المواطنة كما استقرت عالمياً تأسيساً على تجربة تاريخية أضحت عالمية ، مهما اجتهدت أطراف بحصرها في الغرب ، تارةً بحجة المغايرة والخصوصية القومية أوالدينية وكما يفعل بعض الإسلاميين والقوميين ، وأخرى بحجة اختلاف طبائع الثقافات وصراعاتها الأبدية (هانتنغتون)، أو تارةً ثالثة بحجة التفاوت في درجة التطور والتقدم بين «عالم تاريخي» محكوم عليه بالصراعات العضوية والدموية والأهلية (ومنه العالم الإسلامي) وبين عالم أنهى فصل التاريخ فدخل مرحلة ما بعد التاريخ ، وهو العالم الديموقراطي الغربي (فوكوياما) .

لا يتسع المجال لمناقشة مثل هذه الأطروحات ، ذلك أن الإشارة لها تستهدف تقديم تصور (Conception) لمفهوم المواطنة عبر إحالتها إلى مرجعيتها التاريخية أي إلى التجربة التاريخية -الغربية التي أضحت على الرغم من المقاومات الأيديولوجية لها في الأطراف أو في المركز وعلى الرغم من التنظير الإثنولوجي أو التاريخاني الأحادي الجانب و الحصري عند بعض الدارسين الغربيين ، تجربةً تنحو لأن تصبح نموذجاً عالمياً ، ومن هنا نعتها (المواطنة) بصفة المفهوم بالمعنى الفلسفي ، أي «الفكرة بوصفها مجردة وعامة أو على الأقل قابلة للتعميم»[1].

لكن هذا التجريد أو التعميم ، لفكرة المواطنة لا يستبعد ضرورة المقارنة بين المرجعيات المختلفة وكذلك بين التواريخ المختلفة . وذلك أن الوعي التاريخي ، وبما هو وعي لحالة انعطاف أو تحوّل أو تغير سريع أو بطيء في مسار الذهنيات والعقليات والأفكار وكذلك في المفردات والمصطلحات وفي المؤسسات والهياكل وطبيعة السلطات والدول وعلاقات الإنتاج والتبادل ، يفترض (أي الوعي) وضع المسارات التي تختزنها وتحفظها الذاكرات الفردية والجماعية عبر الرواية الشفهية أو النصوص المكتوبة أو السلوك المعيش ، أو الرموز اللغوية الواعية أو غير الواعية في مجال البحث التاريخي والإثنولوجي لإدراك أوجه الاختلاف والتمايز بين التصورات المختلفة للمفهوم الواحد الذي أضحى عامّاً ومن ثم عالمياً وهو مفهوم المواطنة ، من هنا قد يكون مفيداً أن نجري مقارنةً بين مصطلح مواطن في المرجعية العربية ، ومفردة Citoyen في المرجعية الغربية .

2- (عضو المدينة) (Citizenship, Citoyen) في المرجعية الغربية

تعطي القواميس الأجنبية لمعنى Citizenship أو Citoyen أي «عضو المدينة» ، معنى الانتماء إلى المدينة La Cité ، وتعبير المدينة يفيد في الاصطلاح اليوناني واللاتيني القديم معنى التنظيم السياسي في منطقة ، فالمدينة(cité) قبل أن تكون أرضاً (أي مدينة وريفاً مجاوراً) هي هيئة جماعية (un organisme : Collectif) تجمع بين أعضائها وحدة تاريخية ونمط من العبادات والشعائر (Culte) . والمنتمي إلى هذه الهيئة هو ما يسمى عضو المدينة أي Citoyen

فثمة علاقة حميمة بين الهيئة والعضو فيها : المدينة الحقة تنجب العضو الحق ، كان هذا ما عبّر عنه أفلاطون في الجمهورية عندما شدد على العلاقة الحميمة بين السياسة والأخلاقيات (Ethique et politique) . كذلك فإن أرسطو كان يميز الإنسان عن الحيوان بانتماء الأول إلى مدينة . وهذا المفهوم للمدينة اليونانية (المدينة – الدولة) كان يحيل إلى مبدأ سيادة القانون الذي عُرِف في اليونانية بتعبير (Nomos) الناموس[2].

ومهما يكن من أمر نظام المدينة اليونانية حيث وزّعه هيرودوت على أنماط ثلاثة: النظام الديمقراطي والأوليغارشي والملكي (Monarchie) – فإن مدينة أثينا الديمقراطية هي التي استحوذت على جُلّ الاهتمام في دراستها كنموذج للديمقراطية اليونانية القديمة وكمرجعية لتوصيف «العضو فيها» أي المواطن سواء لناحية الانتماء أو لناحية حق المشاركة في الحياة السياسية فيها : «حيث تمارس حرية الفرد بحماية المدينة»[3]. على أن المرجعية اليونانية التي شدد في عصر النهضة الأوروبية (بدءاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ، على العودة إليها في الآداب والفنون والأفكار السياسية ، لم تكن إلاّ ذريعة لمواجهة الكنيسة القروسطية التي كرّست مبدأ الحق الإلهي في الحكم ، ولمقارعة وظيفة الاستقواء السياسي بالدين ورفض خلط الأدوار في السلطات ، وهي الحالة التي مثّلتها قروناً في أوروبا الإمبراطوريات الشاملة والملكيات المطلقة ، وفيها زال المفهوم الأثيني «للمواطن» والذي يرتكز انتماؤه على مبدأين : الحرية والمساواة أمام القانون ، ليسود في المجتمعات القروسطية الأوروبية مبدأ الانتماء إلى الكنيسة والطاعة المكرّسة لِلْمَلِك ، وذلك وفقاً لخطوط طبقية حادّة كان يمليها نظام الإقطاع السائد. والمقصود بالذريعة أو الوسيلة هنا أن العودة إلى التاريخ اليوناني والروماني أيضاً كانت بمثابة الاستجابة لظروفٍ تاريخية جديدة أطلقتها عملية نشوء المدن التجارية وحركة الاكتشاف والتوسع والأنسنة ونتائج الحروب الدينية المدمِّرة التي جيّشت الحشود البشرية على قاعدة الانتماء المتعصب للفرقة الدينية ، فكانت أفكار ميكيافلي للفصل بين السياسة والدين ، ودعوة لوك إلى التسامح من خلال الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ، ودعوة هوبس إلى الدولة – الحكم (الأقوى من المجتمع) وصولاً إلى مبدأ الفصل بين

السلطات عند مونتسكيو .. كانت كل هذه التحوّلات في الأفكار بمثابة المواكبة لتاريخ جديد يصنع في أوروبا وفي العالم الجديد (الولايات المتحدة) . وجِدَّتُهُ تكمن في «حداثته»، أي في قطيعته عن الماضي . صحيح أنه كان يجري الحديث عن مرجعية يونانية ورومانية للقوانين والتشريعات ونظام المدينة من قبيل التواصل مع هذا التاريخ القديم ، بوصفه «تاريخاً تَوَسُّلِيّاً» لكن التاريخ «الحديث» كان يبنى من جديد ولا يزال حتى اليوم قيد البناء، وكما نلاحظ من خلال ما يكتب اليوم حول الدولة والديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان .

لقد تماثل مفهوم الدولة الوطنية والقومية (المتعارف عليه بمفهوم الدولة/الأمة) مع مفهوم الدولة/المدينة وحل بذلك وبصورة تدريجية محل الدولة الإمبراطورية كما حلّ بشكل تدريجي مفهوم المواطن - الفرد محل مفهوم الحشد والكتل الجماهيرية والرعية .

ومع الثورات الديمقراطية في غضون القرنين : الثامن عشر والتاسع عشر ، وقيام دساتير الدول الديمقراطية تأسيساً على شرعة «حقوق الإنسان والمواطن» بدأ يتكرّس حق الاقتراع العام القائم على الصوت الواحد ، أي على قيمة المواطن ، كفاعلية في المشاركة السياسية وآليات اتخاذ القرار .

لم يكن ذلك طفرةً أو نهاية للنهضة الأوروبية ، أو صيغة شكلية أضحت كما يرى بعضهم بلا مضمون ، بل كان ذلك مساراً مؤسِّساً لمفهوم «المواطن» الحديث ، ببعده الإنساني العالمي المنفتح والقابل للتطور الدائم بفعل التطورات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ومواكبة الفكر لهذه التحولات .

صدر في باريس مع مطلع القرن الحالي كتاب بعنوان : تكريس المواطن ، تاريخ الانتخاب العام في فرنسا.[4]

يدحض صاحب الكتاب الحُجج التي يثيرها بعض القائلين بتحول الديمقراطية التمثيلية إلى آلية شكلية ، فيرى «أن مبدأ الانتخاب العام ليس محض حرية شكلية، فهو يؤسس نوعاً من المساواة بين البشر ، بل هو يؤسس المجتمع نفسه» .

صحيح أن مبدأ الانتخاب العام لم يكن موضع إجماع حتى منتصف القرن التاسع عشر ، ولم يطبق تطبيقاً شاملاً واجتماعياً حتى منتصف القرن العشرين (..) إلاّ أن منطلق فلسفته التي تقوم على حقوق المواطن - الإنسان الفرد (الطبيعية) ، يظل منفتحاً على التطوير والتوسيع ، وكما حصل في التاريخ فعلاً ، بدءاً من تجاوز قانون الانتخاب الفرنسي مثلاً شرط الفروقات الطبقية والمهنية (الخدامة والرهبنة) وتجاوز شرط النصاب المالي الضريبي ، وشرط السن (من 18 إلى 25) ، إلى تجاوز شرط الجنس في قانون 1944م الذي أعطى المرأة حق الاقتراع ، إلى المطالبة الدائمة في توسيعه اعتماداً على فلسفة الحق الطبيعي للإنسان - المواطن[5] .

على أن إشكالية اليوم تظل بالنسبة للمواطن الفرد الذي يعيش في دولة ديمقراطية (عريقة) هي في مدى القدرة على التوافق من خلال المعادلة الصعبة ، ولكن الغنية ، بين تطلب مزيدٍ من حماية الحرية والتي قد تتعارض مع العدالة في بعض وجوهها ، وبين ضرورات تطلب العدالة التي قد تتعارض مع بعض أنواع من الحرية . إنها إشكالية غنية لأن المواطن يستطيع من خلالها أن يطوّر أشكال علاقته بالمجتمع والدولة ، كما تستطيع الدولة والمجتمع أن يتوازنا عبر ما تتيحه الديمقراطية التمثيلية ، من مشاركة في القرار ، ومن تعددية حزبية ، ومن حريات وتفكير ونشر وإبداء رأي ، ونشاطات مجتمع مدني .

تلك صورة موجزة عن وضعية المواطن في تجربة غربية ، حملت في الخطاب الفكري الذي عبّر عنها شيئاً من رمزية التاريخ اليوناني في حمولته للديمقراطية الأثينية وفلسفتها السياسية كمرجعية متوسّلة، ولكنها حملت الشيء الأكثر والأكبر والأغنى من تجارب التاريخ الحديث وتحولاته وانعطافاته وإنتاجاته الفكرية والفلسفية التي أُسِّس لها منذ أفكار عصر النهضة والتنوير إلى إعادة تأسيس الوعي الديمقراطي في النصف الثاني من القرن العشرين ، وبعد الانتكاسة التي منيت بها الديمقراطية الغربية في تجارب الدول التوتاليتارية التي حوّلت المواطن إلى كمّ من الحشود .

ماذا عن صورة المواطن والمدينة والدولة في التاريخ العربي ؟

3 - الوطن والمواطن في المرجعية العربية : جاء في المعاجم «أن المواطن هو الذي نشأ معك في وطن واحد أو الذي يقيم معك فيه» ، فهو اشتقاق من الوطن والمواطن ، وجاء في لسان العرب في تعريف الوطن : «الوطن هو المنزل الذي تقيم به ، وهو موطن الإنسان ومحله (...) ووطن بالمكان وأوطن أقام ، وأوطنه اتخذه وطناً ، والموطن ، تفعيل فيه ، ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن ، وفي التنزيل العزيز : «لقد نصركم الله في مواطن كثيرة» وأوطنت الأرض ووطنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وطناً ، وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد..»[6] .

أما أدبيات التراث العربي فإنها تعج بالكلام عن حب الوطن والموطن والاشتياق له والحنين لأهله وإلى مكان إقامة الإنسان في صباه وشبابه .

ومن ذلك قول لابن الرومي في قصيدة وجهها لسليمان بن عبدالله يستعديه على رجل من التجار أجبره على بيع داره :

إذن المشاعر الوجدانية والرومانسية طالما كانت رابطاً بين الإنسان والمكان ولكن دون اكتسابها معنىً حقوقياً محدّداً ، السؤال متى اكتسبت مفردة «مواطن» المعنى الحقوقي أي المعنى الذي يجعلها مرادفة لمعنى Citoyen أو Citizenship ؟

أرجح أن أول استخدامات عربية تفيد معنى Citoyen و Citoyenneté في الأدبيات العربية جاءت في كتابات رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م) وكتابات بطرس البستاني (1819-1883م) وقد جاءت بصيغة ابن الوطن ، والوطني والوطنية.

يقول الطهطاوي في الباب الرابع «في الوطن والتمدن والتربية» من كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين»

«ثم إن ابن الوطن المتأصل به ، أو المنتجع إليه ، الذي توطّن به واتخذه وطناً ، ينسب إليه تارةً إلى اسمه فيقال : وطني ، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده وأعظم

هذه الحقوق التامة في الجمعية التأنسية ، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعنياً على إجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزي بالمزايا البلدية. بهذا المعنى هو وطني وبلدي ، يعني أنه معدود عضواً من أعضاء المدينة ، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة» .

إلى أن يقول : «فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن ، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه ، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه»[7] .

وللمعلم بطرس البستاني (1819-1883م) ، المعاصر للطهطاوي ، مقالات نشرها في نشرته «نفير سورية» في عام 1860م بعنوان «وطنيات» ، وعلى الرغم من تأرجحه آنذاك بين التابعية العثمانية والوطنية السورية يقول في الوطنية الرابعة[8] :

«فسورية المشهورة ببلاد الشام وعربستان هي وطننا على اختلاف سهولها ووعورها وسواحلها وجبالها ، وسكان سورية على اختلاف مذاهبهم وهيئاتهم وأجناسهم وتشعباتهم هم أبناء وطننا» ويعطي لهذه العلاقة بين الفرد والوطن معنىً حقوقياً ، يقول : «يا أبناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم ، كما أن للوطن واجبات على أهله ... ومن الحقوق التي على الوطن لبنيه الأمنية على أفضل حقوقهم وهي دمهم وعرضهم ومالهم، ومنها الحرية في حقوقهم المدنية والأدبية والدينية ، ولا سيما حرية الضمير في أمر المذهب ..»[9] .

ما معنى العودة إلى التاريخ عبر هذين النصين ؟

الذهاب إلى التاريخ هو من قبيل التقاط لحظة التحول في استخدام المفردة العربية وإكسابها معنى ودلالات مستعارة من حقل دلالي لمصطلحات التجربة الديمقراطية الوطنية الغربية والتي أفادت ، بفعل تعبيرها عن حقوق إنسانية طبيعية ، معنى

الفكرة القابلة للتجريد والتعميم والعالمية أي أن تحمل المفردة العربية دلالات مفهوم الـ Citoyen ، كما سبقت الإشارة في التمهيد .

فالطهطاوي والبستاني في استخداماتهما الأولية لمصطلح الوطن والوطني والوطنية كانا يحمّلان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن ، للتواريخ المختلفة والثقافات المتنوعة ، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك ، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الذي يحدّد وضعية الفرد المقيم على أرضٍ يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة «الوطني» «وابن الوطن» . ثم مالبث هذا المعنى الاصطلاحي أن استخدم بصيغة مواطن ومواطنية بعد إعلان الدستور العثماني في العام 1908م ، وبصورة خاصة مع إعلان دساتير العشرينات في المشرق العربي في كل من مصر والعراق وسورية ولبنان حيث اكتسبت المواطنة المحلية للمقيمين على أرض كانت عثمانية تأسيساً على مبدأ الجنسية (Principe de Nationalité) المستمد من بنود معاهدة لوزان التي نظمت أوضاع البلدان العربية التي خضعت سابقاً للحكم العثماني ، وحمل سكانها سابقاً «صفة التابعية العثمانية» ، وكانت هذه الكلمة تعني ضمناً وفقاً لمنطوق دستور 1908م ، «المواطنة العثمانية» .

تنص المادة 17 ، «أن العثمانيين جميعهم متساوون أمام القانون ، كما أنهم متساوون كذلك في حقوق ووظائف المملكة..»

أما المواد التي تعين هذه الحقوق والوظائف ، فتشير بوضوح إلى حقوق المواطن في التعبير والنشر والاجتماع وتأليف الشركات ، وحق الاعتراض والتشكي وهي في معظمها مستمدة من دساتير فرنسا وبلجيكا وبريطانيا.

ثم إن دساتير العشرينات في المشرق العربي وفي العديد من أقطاره ، أعادت صياغة هذه المنطلقات ، انطلاقاً من الواقع التاريخي المستجد الذي يمكن وصفه بأنه كان حالة (تحوّل من مفهوم الرعية الذي يعبّر عن العلاقة بين الدولة السلطانية وجماعات مجتمعاتها ، إلى مفهوم «الجنسية» (الناسيوناليته) أو الهوية (Nationalité)

الذي أسست له «الدولة الوطنية» الحديثة . وهذه الأخيرة هي الكيان السياسي المستجد الذي عبّرت عنه الأدبيات القومية العربية بصيغة «الدولة القطرية» ، تأسيساً على أيديولوجيا العروبة التي كانت تنـزع إلى القول «بأمة عربية» وتطالب بدولة عربية تتطابق مع مفهوم الدولة/الأمة .

ومهما يكن من أمر هذا الإشكال الأيديولوجي (بين الدولة القومية العربية المتوخاة والدولة القطرية المنبثقة عن تداعيات الواقع الدولي والإقليمي والاجتماعي المحلي) – فإن الإشكالات الجديدة التي أثارها هذا التحوّل في الاجتماع السياسي العربي . (أي التحوّل من حالة الرعية إلى حالة اكتساب الجنسية التي تتضمن بدورها حق المواطنة في دولة) ، أثارت مسائل معقدة في وعي النخب العربية وفي ذهنيات وعقول الناس ومسلكياتهم وردود فعلهم تجاه المستجدات المتمثلة بشكل أساسي بالتحوّل إلى مواطنين .

4- أسئلة وإشكالات جديدة

يمكن أن نشير باختصار إلى عدد من الأسئلة التي قد تطرحها الإشكالات الجديدة:

الدولة الوطنية الجديدة عينت لمواطنيها ، انتماءً محدداً ، يحمل اسم المنطقة (الوطن) الذي تحوّل إلى دولة أو أقيمت عليه دولة بفعل عوامل دولية وإقليمية وداخلية وجيوسياسية معقدة ومركبة لا مجال لدراستها في هذا البحث . هذا الانتماء يوصف بالوطنية على مستوى الحمولة الثقافية والسياسية والاجتماعية والوجدانية التي يقدمها أهل الدولة ونخُبَهُا ، وبالمواطنة على المستوى الحقوقي ، لكن مع هذا الانتماء ثمة تداخلات لانتماءات أخرى قد تضعف وقد تقوى ، ولكنها تبقى ماثلة وحاضرة ومؤثرة . هذه الانتماءات قد تكون شمولية فتتجاوز حدود الانتماء إلى الجنسية (Nationalité) التي تعطيها الدولة للفرد فيكتسب حق المواطنة ، كالانتماء القومي العربي لأمة عربية متخيلة بدولة/ أمة أو الانتماء الإسلامي السياسي لأمة إسلامية متخيلة في خلافة أو مشروع سياسي متجاوز للدولة القطرية ، وقد تكون الانتماءات فرعية ووسطية فتخترق الانتماء المواطني

للدولة شأن الانتماءات الطائفية والمذهبية والقبلية داخل الدولة . ويحضرني كمثل على هذا الاختراق مثل الانتماء الطائفي في لبنان ومثل الانتماء القبلي في اليمن .

وسواء كانت الانتماءات أوسع من الانتماء إلى الجنسية (الهوية التي تعطيها الدولة إلى مواطنيها) أو كانت أصغر منها - فإن مثل هذه الانتماءات تطرح سؤالاً حول أحقية التعدد الثقافي والمشروعية التاريخية لهذه الإنتماءات وفقاً للسؤال كيف يمكن التوفيق بين معطيات هذه الانتماءات ، التي يفسرها التاريخ وتصف خصائصها الإتنولوجيا مع الانتماء إلى هوية الدولة (Nationalité) مع التشديد على أولوية انتماء المواطن إلى الدولة ؟

ويندرج تحت هذا السؤال سؤال آخر ومكمل : كيف يمكن تحويل الانتماءات المختلفة سواء كانت كبيرة أو صغيرة إلى تراكم غني في شخصية المواطن بحيث تصبح شخصية المواطن العربي وفي أية دولة عربية وإلى أي هوية انتمى فرعية أو شاملة ، شخصية تغتني من خلال ممارستها لمواطنيتها المحلية بالذات ؟ مع العلم أن شرط هذه الأخيرة ممارسة الديمقراطية في إطار من التوازن الدقيق بين الحقوق والواجبات، بين الحرية والعدل . ذلك أن حدّاً فاصلاً دقيقاً قد يؤدي الشطط عنه إما إلى انفلات الانتماءات الفرعية الوسيطة وتحولها إلى سلطات أهلية مشتتة ومتنازعة (وهذا خطر الحرب الأهلية) وإما إلى اشتداد قبضة الدولة وتحولها إلى نظام عسكري وأمني أو إلى دولة استبدادية . فهل نحن إذن أمام مأزق تاريخي ؟ مرّة أخرى عودةً إلى تجربة تاريخية محلية.

5- «عبرة وذكرى» عودة إلى التاريخ من أجل نظرة مستقبلية

عندما بدأت الدولة العثمانية بالتحوّل إلى دولة تنظيمات ، ولاحقاً إلى مملكة دستورية (عندما أعلن الدستور العثماني مرتين : مرّة في العام 1876م ، ثم علّق بعد عام ، ومرّة في عام 1908م ثم باغتته الحرب وعسكرة الحكم) كان التحوّل ينبئ بآمال كبار لدى النخب العربية التحديثية ولكنه كان ينبئ أيضاً بصعوبات وعوائق من طرف أهلية المجتمعات . يسجل الأديب سليمان البستاني الذي كان نائباً عن

ولاية بيروت في البرلمان العثماني ملاحظاته حول بدايات العمل البرلماني في العالم الإسلامي ، فيرى أن ثمة خللاً في مفهوم التمثيل يكمن في عقلية المواطن الناخب الذي يرى في النائب مجرد سلطة وسيطة للخدمات والمنافع الشخصية والفئوية ، لا سلطة رقابة وتشريع . يقول البستاني في كتابه «عبرة وذكرى» : الدستور العثماني» «لقد أيّد لنا الاختبار باجتماع المجلس الأول سنة 1876م أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون أن مبعوثهم منتدباً عن منتخبيه لا غير ، ومأموراً بإنفاذ جميع رغائبهم وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت ، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس مبعوثيها حاملة من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث لما ناله إلاّ هزء رفاقه أجمعين، فمن طالبٍ عزل خصم له وإحالة مأموريته إليه، ومن ملتمسٍ رتبةً ونيشاناً، ومن راغبٍ في إصدار أمرٍ لوالٍ بإلقاء نظرةٍ عليه أو إلى مشيرٍ يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية . حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكارياً سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه» .

على أن هذه البداية لا تفسر الاستمرار التاريخي لمفهوم التمثيل البرلماني كما كانت بدايته فلا شك أن الماضي وحده لا يفسر الحاضر كما أن الحاضر وحده لا يفسر الماضي . لكن حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الزمنين تساعد على بلورة الأفكار في اتجاه المقاربة العلمية والتي قد ينتج عنها بعض الأفكار المفيدة .

إن مقاربة موضوع التمثيل (تمثيل المواطن في دولة وطنية) من زاوية تاريخية لا تتوقف عند مسألة تطور النصوص وحدها ولا عند ثبات البنى التقليدية القائمة والمتعلقة بالذهنية وحدها . فالنصوص تغيرت وخاصة في اتجاه توسيع قاعدة التمثل شعبياً في العديد من الأقطار العربية ، ولا شك أن الذهنيات تغيّرت أيضاً وكذلك الثقافة السياسية المحصّلة والمكتسبة في مجال الثقافة الديمقراطية لدى شرائح واسعة من النخب والمتعلمين والمثقفين والمواطنين . لكن الملاحظ أنه في داخل هذا التطور بقي واستمر نوع من الدينامية الداخلية المهيمنة - أي نوع - من عناصر البنية الثقافية المتداخلة يفعل فعله في عملية الاقتراع ، ومن ثم في عملية التمثيل وطبيعته ودوره . فالملاحظ في سلوك المقترع وسلوك المقترَع له - أي المنتخِب والمنتخَب - أن

العلاقة بين الطرفين هي علاقة عقد خدمات ، لا عقَد اجتماعي وطني يقوم في ظل مفهوم الدولة الوطنية ومؤسساتها التمثيلية؛ إنه عقد راع ورعية . وفي داخل هذه العملية تنبني علاقة ولاء . والولاء قوامه الولاية والتولية أي السلطة ، ومعطيات التجربة اللبنانية في حقل العلاقة بين المواطن وممثله (النائب) تقدّم كثيراً من الأمثلة على استمرار هذا النمط من العقد الرعوي أو الأبوي .

تكمن أهمية نص البستاني في أنه يسجل لحظة التقاطع التاريخي بين مفهومين للسلطة والتمثيل: مفهوم حديث جاء به الدستور الجديد الذي نص على المساواة بين المواطنين وحرياتهم وحقوقهم ، ومفهوم للسلطة راسخ في الذهنية والعقلية والسلوك اليومي آتٍ من التاريخ ومعيشٍ في الحاضر كنمط حياة ثابت أو شبه ثابت وهو مفهوم يمكن تلخيصه بجملة من المفردات والمصطلحات والتي يمكن أن نستمد عناصرها ودلالاتها من التراث ، ولا سيما من نص ابن خلدون، أهمها : الوازع العصباني ، والسلطاني ، الرعية والطاعة والغلبة والولاء واللجوء والتبعية والاستتباع والممانعة ، وكلها مفردات تشير إلى نمط من علاقات السلطة القائمة على الحماية والخدمة وكسر الشوكة والولاء طوعاً وعنوة ، وإلا فالخروج . إنه نوع من عقد اجتماعي بين مراتب سلطوية وسيطة بين المجتمع الذي هو مجموعة رعايا تابعين ومنتظمين في جماعات ذات عصبية من جهة ، وبين العصبية الغالبة أو العامة المدعوّة «بأهل الدولة» من جهة أخرى ، وهذا العقد ينحصر في تقديم خدمة أو منفعة مقابل «ولاء» .

ما يصفه البستاني في عام 1908م هو تأريخ فعلي للحظة التقاطع بين المفهومين ومن ثم بين زمنين تاريخيين على أن البستاني يراهن على تغير الأوضاع نحو الأحسن بعد ربع قرن، ومن خلال تعميم التعليم والتربية والترقي والنهوض الاقتصادي . وإذ مضى على هذا الرهان أكثر من ثلاثة أرباع القرن يترك البستاني الباب واسعاً للتساؤل حول شروط التحول الديمقراطي من خلال بناء المواطنة في العالمين العربي والإسلامي . وحقل هذا التساؤل بقي ويبقى حتى اليوم مجال بحث عن أسباب هذا التعثر (تعثر الانتقال من الاجتماع السلطاني العصباني إلى الاجتماع الدستوري الوطني)[10]، وعن شروط التجاوز لهذا التعثر ؟

لا نظن أن ثقافة من الثقافات أو ديناً من الأديان ، ملكت أو (ملك) قابلية للديمقراطية أو عدم قابلية لها . إذ يشيع اليوم افتراض خاطئ أن الثقافة المسيحية ملكت قابلية تحويل مجتمعاتها إلى دول ديمقراطية . وأن الثقافة الإسلامية هي بطبيعتها ممانعة بل معادية لهذا التحوّل . لا شك أن هذه الفرضية تخدم أغراضاً متباينة ، فهي تخدم من جهة النظرة المركزية الغربية محتكرة الحداثة ومروجتها على طريقتها الاستهلاكية ، وهي تخدم من جهة أخرى النظرات الأصولية الطرفية التي تحاول إحياء الماضي في الحاضر ، بأسلوبٍ دفاعيٍ سلبي للمركز الغربي غير فاعل ، فتخلط المراحل التاريخية وأزمنتها ، وتقيم سدوداً متوهمة بين الحضارات ، فتبطل تفاعلها في تصور وهمي جامد للماضي ، ولكن النتيجة العملية لهذا المنطق أن تعود الدولة الاستبدادية القديمة بثوب جديد في الحاضر ، فيتم تحديث الاستبداد بالحكم البيروقراطي والعسكري أو حكم الحزب الواحد ، أو تقديس القائد الزعيم من خلال اعتبار أي نقد له يعد خطأً أحمر .

والواقع أن كل الثقافات ، بل الأديان أنتجت تأويلاتٍ وقراءاتٍ مختلفةً لنصوصها في مراحل التاريخ . هذه القراءات ما لبثت أن أضحت أيديولوحيات لأنظمة وعهود وعلاقات وجماعات وفرق ، أي لقوى اجتماعية، ومن الطبيعي أن تقاوم هذه القوى التحولات الجديدة في منظومة السلطة وهياكلها . على أن هذه الأيديولوجيات التي غالباً ما تتحول الى خطاب تعبوي وسجالي تحت عباءة فكر سياسي معين – ليست هي جوهر الثقافة الذي لا يتغير ولا يتحول . فكما أن قراءة للثقافة المسيحية في القرون الوسطى تحوّلت إلى أيديولوجية اجتماعية وسياسية مناهضة للعقلانية ومعادية لتحوّل الفرد إلى مواطن حر في دولة حيادية . فثمة قراءة أخرى كانت آخذة بالتشكل مع حركة الإصلاح الديني وحركة الإحياء والأنسنة والثورة الصناعية وحركة التنوير وصولاً إلى بذل الجهد في بناء «لاهوت علماني» في غضون القرن العشرين . لقد تعلّمت المسيحية كما يقول بعضهم الديمقراطية واستوعبت فكرة «المواطنة» أو حق الفرد على الجماعة وحق الجماعة على الفرد عبر حركة التاريخ وتحولاته الاجتماعية والاقتصادية وحاجات الواقع ووطأته وفاعلية العمل السياسي وتعددية القوى الاجتماعية ، لا بفعل القابلية أو عدمها .

وعليه ، فإن الثقافة الإسلامية ليست بعيدة عن هذا المنطق ، في التحول والتكيف والمواكبة. لقد بدأ الاجتهاد في هذا الاتجاه ، في غضون القرن التاسع عشر ، مع أعلام النهضة الأوائل وكما نلاحظ لدى الطهطاوي والجيل الإصلاحي اللاحق والانقطاع الذي حصل ليس مؤشراً لفشل أو استحالة أو ممانعة ثقافية ، بل لأن ثمة عوامل يمكن دراستها ووعيها أدّت إلى هذا الانقطاع .

❊ ❊ ❊

1 - حول معاني المفهوم ، انظر موسوعة لالاند الفلسفية ، الجزء الأول 194 .

(Vocabulaire technique et critique de la philosophie (A. Lalande) , presses universitaries de France .

2 - لمزيدٍ من التوسع في هذه النقطة راجع مقالة : Coceptions de la cite Antique Encyclpedia Universalis

3- Gustave Glotz, la cité grecque Paris, 1968, p.129 .

4- Pierre Rosanvallon, Le sacre du citoyen, Histoire du suffrage universel en France, folio Paris 2001 .

5 - قارن مراجعة للكتاب بالعربية ، جورج طرابيشي، الحياة 2001/8/26م .

6 - لسان العرب ، مجلد 13 ، ص 451 .

7 - الأعمال الكاملة ، الجزء الثاني، ص 433-434 .

8 - نفير سورية ، عدد 4 ، بيروت 1860/10/25م .

9 - في جان داية ، المعلم بطرس البستاني ، دراسة ووثائق ، منشورات مجلة فكر 1981م ص120-121.

10- حاولت بحث هذا الموضوع في كتاب : مشروع النهوض العربي، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني ، بيروت ، دار الطليعة 1995م .





المواطنة والقومية والتعددية الثقافية في الفكر العربي المعاصر

رضوان السيد ◆

١

نوقشت مسائل التعددية والاندماج في سائر بلدان الوطن العربي خلال القرن العشرين وبخاصةٍ بعد الحرب العالمية الأولى. وكان للبنان حظٌّ وافرٌ في ذلك، بسبب التنوع في تركيبته السكانية، والدينية، والثقافية. وعلى حواشي الصراع على السلطتين السياسية والاقتصادية، ظهرت شعاراتٌ استندت إليها سائر الأطراف كأدوات في عمليات التحشيد والجمع والطرد والاستبعاد، وكان من ضمن تلك الشعارات التوحيدية في الأصل: العيش المشترك (المسيحي/الإسلامي) والتلاقي الإسلامي/المسيحي، والعروبة، أو بالعكس الفينيقية أو المتوسطية.

المسلمون في لبنان اعتبروه وطناً عربياً خالصاً، كما اعتبروا شعبه شعباً واحداً وإن اختلف الدين. فالمسيحيةُ الشرقيةُ عربية، والمسيحيون اللبنانيون والسوريون والفلسطينيون عربٌ أقحاح. ولذلك لا داعيَ للتفرقة الثقافية أو السياسية. بيد أنّ النُخَب الثقافية المسيحية خشيتْ على مواقعِها من هذه التسوية الاندماجية، فخاضت في نظرياتٍ حول الخصوصية السورية أو اللبنانية الفينيقية والكنعانية والمتوسِّطية، أو أنّ لبنان منفصلٌ بالجبال الشرقية عن سورية، أو أنه وطنُ الحريات

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

وملجؤها وملاذُ الأقليات عبر التاريخ – وهي الأقلياتُ التي لاذت بجبال لبنان هرباً من الغَلَبة العربية أو الإسلامية. وبلغ الأمر بالأب سليم عبو (الذي صار رئيساً للجامعة اليسوعية في التسعينات) أن ألَّف كتاباً (1959م) عن الثُنائية اللغوية أو اللسانية، ذهب فيه إلى أنّ الخصوصية المسيحية/ اللبنانية تجلّت لغوياً عندما تحدث المسيحيون عبر التاريخ بلغاتٍ هي دائماًغير اللغة العربية! ومع الانزياحات الاستراتيجية الهائلة في الخمسينات والستينات من القرن الماضي، استقرَّ الوعي العربي/ الإسلامي لدى النُخَب القومية العربية، وهو القائل بوجود الأمة الواحدة والشعب الواحد، ولا يسمح بتنوعٍ أو بتعددية. وما خدمَ هذا الوعي القومي الصعود السياسي لفكرة القومية العربية ومشروعها في المشرق العربي فقط؛ بل خدم أيضاً الإسلامية السياسية التي كانت تحمِلُ على الغبن الواقع بالمسلمين ضمن النظام الطائفي اللبناني. وهكذا ففي حين نشأت عصبويات طائفية مسيحية لحماية استقلال لبنان من المدّ القومي العربي، وحماية موقع المسيحيين المتقدم في الكيان اللبناني، أصرَّت النُخَب اللبنانية العربية والمتعربة على «العيش الواحد»، وعلى اعتبار لبنان جزءًا من الأمة العربية الواحدة؛ ولذلك فقد جرى احتضانُ الأحزاب والتيارات القومية العربية من البعث إلى القوميين العرب إلى الناصريين، وبعد انكسار مصر وسورية عام 1967م دخل الشبان القوميون واليساريون اللبنانيون ضمن فصائل المقاومة الفلسطينية التي كانت تستوعبُها منظمة التحرير بزعامة ياسر عرفات؛ باعتبار القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للعرب، واعتبار لبنان ساحةً مثاليةً لمصارعة إسرائيل.

ولا يمكن الزعْمُ طبعاً أنّ النزاع الداخليَّ اللبناني الذي انفجر عام 1975م، كان سببه الصراع بين شعاري العيش المشترك والعيش الواحد، بل العبء الثقيل للقضية الفلسطينية على المجتمع السياسي اللبناني، والمشكلات اللبنانية الداخلية، ومن ضمنها الأفكار المختلفة حول هوية لبنان والتزاماته. بيد أنّ اختلاف التصورات حول التعددية الممكنة وغير الممكنة أدَّى دوراً بارزاً ولا شكّ في شلّ الإرادة السياسية، ومن ثم تعطيل قدرة السلطة السياسية على التحرك بأيّ اتجاه. وفي الحرب

الأهلية اللبنانية - كما في كلّ الحروب المشابهة ومنها الحرب الأسبانية، والنزاع في اليونان وعليها بعد الحرب الثانية، ونزاعات البلقان في الثمانينات والتسعينات - استُخدمت كلُّ أنواع الأسلحة الباردة والساخنة. وقد أضرَّ ذلك ولا شكَّ بفكرة التعددية السياسية لدى القوميين في البلاد العربية، ومنها لبنان. كما أنّ المخاوف ازدادت عند خصومهم. فمثلاً في لبنان حتى العلمانية التي هي فكرةٌ اندماجيةٌ في الأصل، استخدمها الأيديولوجيون المسيحيون للحفاظ على الترتيبات الطائفية الباقية في الكيان اللبناني منذ أيام الفرنسيين. قال دُعاة الحركة الوطنية اللبنانية من القوميين واليساريين بإلغاء «الطائفية السياسية». وردَّ عليهم المسيحيون بأنه إمّا العلمانية الكاملة (التي لا يقبلُها المسلمون) وإما الإبقاء على النظام كما هو. وما جرت بعد وقائع منتصف السبعينات نقاشاتٌ جادّةٌ على الساحة اللبنانية حول التعايش الوطني ضمن التعددية الثقافية والسياسية. فحتى في اتفاق الطائف، بقيت الترتيباتُ الطائفية، أو أنَّ التعددية ظلّت طائفية وليست سياسية؛ رغم نصّ الدستور الجديد على العيش المشترك، لكنْ الديني وليس السياسي - ومن هنا جاءت مقولة الرئيس سليم الحصّ أنَّ في لبنانَ كثيراً من الحرية، وقليلاً من الديمقراطية. وتحدَّث البطريرك الماروني - أمام عودة شعار إلغاء الطائفية السياسية - عن ضرورة إزالة الطائفية من النفوس قبل النصوص. وطرح البابا الراحل في السينودس المسيحي اللبناني، وفي زيارته للبنان (1997م) مقولته للعيش المشترك القائمة على أنّ لبنان أكثر من وطن، إنه رسالة؛ بسبب تلاقي الحضارتين المسيحية والإسلامية فيه.

2

قد لا تكون العودةُ إلى الوراء كثيراً مفيدةً فيما نحن بسبيله من قراءةٍ لمعضلات التعايش والوحدة الوطنية والتعددية في أوطان العرب ودولهم اليوم. فقد تغيّرت الأوضاع تغيراً كبيراً بعد سقوط الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة. وقد ضربْتُ فيما سبق لبنان مثَلاً للنقاشات التي دارت حتى السبعينات حول تصورات المجتمع والدولة والمجتمع السياسي. لكنّ لبنان يبدو لمراقبين وباحثين كثيرين حالةً خاصةً لا

يمكن تعميمها؛ ولذا فالسؤال الآخرُ الحقيقُ بالطرح: هل أسهمت اندماجيةُ الفكر القومي القاسية في بعث انقسامات طائفيةٍ وإثنية كالتي نشهدُها اليومَ في العراق وسورية ولبنان وبلدانٍ عربيةٍ أُخرى؟ وما دَور الأيديولوجيا الاندماجية هذه في قيام الأنظمة التوتاليتارية في البلدان العربية؟ ثم ما هو دَورُ الفكر القومي العربي في ضرب التعددية السياسية أو الأحزاب السياسية وإمكانياتها الديمقراطية في الأربعين سنةً الأخيرة؟ ما عرف الفكر القومي العربي منظّرين كباراً. ومع ذلك يمكن الحديث استناداً إلى أفكار ساطع الحصري وأنطون سعادة وميشال عفلق وزكي الأرسوزي، عن نظرية قومية أو تصور كوربوراتي (جمعي) للمجتمعات وانضوائها في الأمة دونما تمايُزاتٍ في منطقتنا. وأُسُس التصور هذا ثقافيةٌ ولغويةٌ وتاريخيةٌ بشكلٍ عام. لكنْ هناك ما يدلُّ على أنّ هذه التصورات ما أثَّرت كثيراً في الوعي العامّ، أو أنّ التمييز بين القومية الاندماجية، والأمة غير الاندماجية، ظلَّ قائماً. فالجمهور ظلّت الوحدة تُهمُّهُ أكثر مما يُهمُّهُ «الوعي القومي» الذي اعتبره الأيديولوجيون القوميون شرطاً ضرورياً للنهوض العربي العامّ. وقد توضّح الجدالاتُ بين البعثيين والناصريين في الستينات ما أقصِدُهُ بذلك. فقد تحدث البعثيون عن «وحدةٍ مدروسة»؟ في حين ركّز الناصريون على إيمان الجمهور العربي بالوحدة. ومع ذلك فإنَّ أساسَ التصورات المختلفة واحد، بمعنى أنّ الفريقين يعتبران الوعي الجامعَ الثقافيَّ والتاريخيَّ مسلَّمةً لا يمكن تصوُّرُ غيابها وإلاّ لانقضت مقولةُ الأُمّة ذات الرسالة الخالدة. إنما هل يعترفُ القوميون بوجود «فئاتٍ» أو «طبقاتٍ» ضمن الأمة، بحيث يكونُ هناك منفذٌ أو تسويغٌ للتعددية السياسية أو الحزبية؟ يقول العقائديون القوميون بالفئات، وعندما صاروا يساريين في النصف الثاني من الستينات قالوا أيضاً بالطبقات. لكنّ الفئات أو الطبقات عند القوميين العرب، نُسَخٌ عن بعضها بعضاً، ولذلك لا داعيَ للأحزاب المتنافسة والمتصارعة، بل هناك ضرورةٌ للالتفاف حول الحزب القائد أو القائد الفرد الذي يتفرد بتمثيل مصالح كلّ الفئات. فالقائد في الفكرة العقَدية القومية في الديار العربية وفي العالَم أساسيٌّ لتحقيق المشروع القومي. ولذلك اتّحدت قوى الشعب العامل في التصور الناصري، كما اتحدت في الجبهة الوطنية التقدمية لدى النظام

السوري. فالدليلُ على وحدة الشعب الكاملة وجودُ الحزب القائد، أو القائد ممثّل الجميع دونما حاجةٍ لحزب. إنما هل العَقَديةُ القومية مسؤولةٌ فعلاً عن الاندماجية السياسية في شخص القائد؟ الواقعُ أنّ الحرب الباردة، والعقدية اليسارية أو التقدمية مسؤولةٌ أيضاً عن كوربوراتية التجربة السياسية العربية وشموليتها في العقود ما بين الخمسينات والتسعينات من القرن الماضي. وما أعنيه أنّ فَرَضية «المجتمع الاندماجي» كان يمكن أن تشجّع التعددية الحزبية أو السياسية، باعتبار أنه لا خوفَ من الانقسام. ويظهرُ هذا الأمر في حالة مصر أو المغرب، أكثر من سورية والعراق. لكنّ الذي حدث أنّ الاصطفافَ في الحرب الباردة، والذي تفاقَمَ منذ مطلع الستينات، شجَّعَ على اعتناق الأَوحدية من القيادة إلى القاعدة، وبخاصةٍ أنّ الاتحاد السوفياتيَّ أنتج أنظمةً على مثاله، وكان مستعداً لدعم النظام المنحاز إليه، بغضّ النظر عن سياساته الداخلية.

ولا يحب الباحثون المصريون إلحاق مصر بنموذج التطور هذا. فهم يتحدثون عن «الجماعة الوطنية» فيها بوصفها تطوراً خاصاً في القديم والحديث ولمصر وحدها. وكما لا ينقسمُ المجتمع المصريُّ عندهم انقساماً طائفياً، كذلك لا تتأسَّسُ الأحزاب السياسية على أُسُسٍ طائفيةٍ شأن ما حدث بلبنان أو حتّى بالمغرب. أمّا ضَعفُ الحركة فلا يرجعُ فقط إلى أوحدية النظام السياسي؛ بل إلى درجة التطور والتنوع الاجتماعي والثقافي. فالحزب تُنشئُهُ الفئاتُ الحديثة، وهو مختلفٌ في الفكرة والبنية عن التنظيمات التقليدية في المجتمعات العربية والإسلامية. وقد كان حزب «الوفد» هو الأنجح قبل ثورة 23 يوليو 1952م؛ لأنه ما كانت له بنيةٌ مغلَقةٌ شأن الأحزاب الشيوعية ثم الإسلامية.

ولنعُدْ مؤقتاً إلى مسألة العيش الوطني والوحدة الوطنية وإمكان التعددية الحزبية في ظلّ هذه المقولة. لدينا من المرحلة الماضية مقولة القذافي: «مَنْ تحزَّب خان». وللفكرة أو المقولة تعليلاتٌ في «الكتاب الأخضر»؛ بيد أنّ أُصول الفكرة تكمُنُ فيما يُظن في الموروث التقليدي العربي والإسلامي، أو أنّ هذا الوعي حديثٌ نسْبياً؛ لأنّ المجتمعات الإسلامية الوسيطة كانت تعي اختلافاتها، وتحقّق وحدتَها في شمولية

الأمة، وتعددية التنظيمات الاجتماعية والثقافية تحت سقفها. وقد ظلّت فكرة الأمة عابرةً حتى للدول حين قامت على أرضها عدة إمبراطوريات مثل العثمانية والأوزبكية والمغولية والصفوية. وبمعنىً آخر فإنَّ أحداً - حتى عصر عبدالحميد – ما رأى أنّ تعدد الدول يؤدي إلى انقسام الأمة، أو تعدد الطرق الصوفية، يؤدي إلى انقسام المجتمع، أو تعدد المذاهب الفقهية يؤدي إلى الانقسام الديني. في عصر عبدالحميد، جرى العملُ بوعي على «الجامعة الإسلامية» التي عَنَت شكلاً من أشكال التوحد بين الأمة (الإسلامية) والدولة (العثمانية)، شأن الأفكار القومية السائدة في أوروبا آنذاك. وبذلك كان هناك عملٌ على فكرة «القومية العثمانية» على أساس المواطنة، وليس التوحد الديني أو الإثني الذي لم يكن ممكناً لتعدد الشعوب والأديان داخل الدولة حتى مراحلها الأخيرة. ومع ذلك، فعندما تحطمت الدولة العثمانية أو بقاياها في الحرب الأولى، وأُلغيت الخلافة عام 1924م، ما سقطت فكرةُ الوحدة، لكنها صارت إثنيةً أو دينيةً أو جغرافية أو سياسية. وبذلك تغيرت وجهةُ الاندماج وحدوده، دون أن تتغير نزوعاته الجمعية شبه القومية.



في عام 1976م، أي في عزّ المرحلة الأولى من النزاع الداخلي اللبناني، أصدر النادي الثقافي العربي – أعرق النوادي القومية في لبنان وبيروت – كتاباً تضمن أعمالَ مؤتمرٍ عنوانه: «لبنان، العيش الواحد». وفي الوقت نفسه صدرت عن مؤتمر سيدة البير، وهو دَيرٌ مسيحيٌّ، وثيقةٌ تؤسِّس على «الاختلاف الحضاري» تعدديةً واسعةً في كلّ شيء، من الحياة السياسية وإلى التربية. والطريف أنّ القوميين واليساريين اللبنانيين كانوا يدعُون للديمقراطية المتأسِّسة على الوحدة المجتمعية؛ في حين كان المسيحيون يتجاهلون الشعار الديمقراطيَّ ويعتبر متطرفوهم أنّ هناك مجموعتين شعبيتين وليس هناك شعبٌ لبنانيٌّ في الحقيقة، وإنما عيشٌ مشتركٌ في المجالات التي تُهمُّ الطرفين المتغايرَين. والواقع أنّ عامة المسيحيين ما كانوا انقساميين، وإنما كانت نُخَبُهُم القومية واليسارية كذلك. وجاءت الشعارات لتغطّي الأعمالَ الحربية الدائرة، والتي ما كان هناك اتفاقٌ على أهدافها أو أسبابها حتى بين أهل

الصفّ الواحد. فقد بدأ النزاع بتحزب القوميين واليساريين لحماية المقاومة الفلسطينية؛ في حين كان السياسيون والحزبيون المسيحيون يعتبرون السلاح الفلسطيني عملاً من أعمال الخروج على الدولة، واستدراجاً لإسرائيل لغزو لبنان وتخريبه.

لكنْ، كما سبق القول؛ فإنّ لبنانَ حالةٌ خاصّةٌ لا يصحُّ القياسُ عليها في ذاك الوقت، ولا في هذا الوقت. وإنما كانت البيئةُ الفلسطينيةُ في لبنان، حيث تجمعت فصائلُ منظمة التحرير، هي الممثّلة حقّاًللتوجهات القومية واليسارية وحتّى الإسلامية السائدة في الوطن العربي في السبعينات. وقد تجمعت في «فتح» كبرى المنظمات الفلسطينية ثلاثة أجنحة أحدها إسلامي والآخر قومي والثالث يساري. المعروف أنّ مؤسّسي حركة «فتح» الكبار، كانت لأكثرهم ميولٌ إسلامية أو أنهم في الأصل أعضاء في حركة الإخوان المسلمين، إمّا لأنهم تأثروا بها في مصر في زمن وجودها وعملها (حتى العام 1954م) وإما لأنهم انضموا إليها أو تعاطفوا معها في الكويت في الخمسينات والستينات. وأذكر أنني سمعتُ في أَوساط فتح بالذات، وللمرة الأولى، نقاشاً في التعددية أو التنوع (عام 1977م). كان هناك رأيٌ يقول: إنه لا حاجة إلى التعدد والتنوع والاختلاف مادامت المشكلة واحدة وغير خلافية: تحرير فلسطين. ثم يُوردُ هؤلاء أدلةً من القرآن والسنة على حُرمة الاختلاف. ثم يعودون لذكر نماذج من الاختلاف المذموم في مقولات التنظيمات الفلسطينية الأخرى. لكن كان هناك من قال أيضاً (وإن كانوا قلة): إنّ التعددية السياسية لا خَطَرَ من ورائها، ثم إنها تمثّل المصالح المشتركة التي يختلف نَظَرُ الأفراد فيها، كما تختلفُ مصالح الفئات، فتظهر الحاجة لأحزابٍ وتنظيماتٍ متعددة. بيد أنَّ الخَطِرَ هو التعددية الثقافية التي تعني انقسام الشعب والأمة. وهذا المنطق هو منطقُ الإسلاميين المعتدلين، الذين حملوا اسم تيارات الإسلام السياسي بعد السبعينات. لكنْ في الوقت الذي نتحدّث عنه ما كانت هناك أحزابٌ إسلاميةٌ مشروعةٌ إلاّ في الأردنّ. وما كان الإخوان المسلمون الأردنيون آنذاك أصحابَ نظريةٍ في التعددية السياسية؛ لكنهم خاضوا الانتخابات، وكان لهم ممثّلون في البرلمان،

ووزراء في الحكومة. أما الإخوان المسلمون المصريون فقد أبَوا دائماً اعتبار أنفسهم حزباً، وأصرُّوا على التسمية بجماعة الإخوان المسلمين. ويعودُ ذلك إلى العام 1953/1952م حينما شاركوا في ثورة يوليو مع الضباط الأحرار، وكافأتْهم الثورة في شهورها الأولى بعدم حظرهم كما حظرت سائر الأحزاب، بوصفهم جمعيةً دَعَويةً دينيةً وخيريةًوليست حزباً سياسيًا وفي عام 1954، وبعد حادثة المنْشيّة بالإسكندرية، والتي حاول فيها محمود عبداللطيف العضو بالتنظيم السري للإخوان اغتيال جمال عبدالناصر، جرى حَظْرُ الجماعة، والقبض على المعروفين للبوليس المصري من أعضائها، وما تزالُ محظورةً حتى اليوم؛ وإن تكن تطوراتٌ كثيرةٌ قد استجدّتْ منذ مطالع السبعينات من القرن الماضي. وما جرى للإخوان، أو أكبر جماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي، جرى على التنظيمات المشابهة في سائر أنحاء البلاد العربية، باستثناء الأردنّ. لكنْ أيضاً كان هناك توافقٌ بين سائر الجماعات الإسلامية في الخمسينات والستينات بل السبعينات، على أنّ التعددية الثقافية محرَّمةٌ دينياً، وأنّ التعددية السياسية إن لم تكن محظورة، فهي محوطةٌ بالكراهية. فالله – سبحانه وتعالى – يقول: ﴿إنّ هذه أمتكم أمةٌ واحدةٌ وأنا ربكم فاعبدون﴾. ومفرد الحزب يَرِدُ في القرآن دائماً في معرض الذمّ أو السلْب. إنما المهمُّ هو الأساس، أي العقيدة والثقافة. والعقيدة واحدةٌ فينبغي أن تظلَّ الأمةُ واحدة، وكذلك الدولة والمجتمع. وقد كانت هناك حيرةٌ في مسألة التعددية الدينية. فقد أقرَّ القرآن وجودَ اليهود والمسيحيين في المجتمع الإسلامي، وهم مُغايرون للمسلمين دينياً وثقافياً. وقد واجه الإخوان المسلمون المصريون والسوريون هذا التحدي التاريخي بأشكالٍ مختلفة. وقد مال الإخوان السوريون بزعامة مصطفى السباعي، والذين تمتعوا ببعض الحرية والمشروعية فيما بين الاستقلال السوري والوحدة عام 1958م، إلى إقرار التعددية الدينية، على أن تكون القيادةُ في المجتمع للإسلام بوصفه دينَ الأكثرية. لكنهم شأنهم في ذلك شأن القوميين العرب – ما اعتبروا التعددية الدينية تعدديةً ثقافية؛ بل اعتبروا أنّ المسيحيين العرب هم أقرانٌ للمسلمين في الثقافة، ولا مبرر لنشوء جماعات ثقافية مسيحية أو أحزاب سياسية مسيحية. وقد تأثر الإخوان

المسلمون الأردنيون والفلسطينيون بالتنظير السوري؛ بينما تأخر الإخوان المسلمون اللبنانيون (سمَّوا أنفسهم منذ عام 1963م: الجماعة الإسلامية) في التنظير للتعددية حتى الثمانينات، وتحت تأثير الاجتهادات المصرية. والواقعُ أنّ هذا الموروث الاندماجي أو الدمجي في بلاد الشام، ومن جانب القوميين والإسلاميين، سبق إليه وأثَّر في الآخَرين تقي الدين النبهاني مؤسِّس حزب التحرير، الداعي لإحياء الخلافة، والقائل منذ عام 1953م بإدانة التعددية الثقافية والسياسية. وعندما سمَّى جماعتَهُ حزباً، ظلَّ يعتبر الحزبَ حزبَ الخلافة، ويحرّم فكرة الديمقراطية أو مبدأها القائل بحجية الأكثرية أو سلطتها. إذ لا شرعية لأيّ سلطة – من وجهة نظره – إلاّ لسلطة الخلافة، والتي تُكسَبُ بالبيعة وليس بالانتخاب أو بالاقتراع.

4

ما كانت للإخوان المسلمين بمصر تجربةٌ إيجابيةٌ مع النظام السياسي المصري، لا في العهد الملكي ولا في العهد الجمهوري. ولذلك ظلَّ موقفُهُم من التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية متردداً أيام الملكية، وسلبياً أيام جمال عبد الناصر. ويظهر ذلك على خير نحوٍ في الكتابات السياسية لحسن البنا وعبدالقادر عودة وسيد قطب، ومنذ الأربعينات وحتى أواسط الستينات. وما كان حسن البنا يميلُ كثيراً إلى التنظير، ولا يحبُّ الصِدام مع النظام السياسي المصري. لكنه وجد نفسَه دائماً في مواجهة حزب الأغلبية، أي حزب الوفد. ولذلك ظلَّ موقفُهُ من فكرة الأغلبية أو الجماعة (رغم اسم جماعته) غامضاً أو متأرجحاً. فالواضح أنّ مفرد «الجماعة» تاريخياً هو المضادّ لمفرد «الفتنة»، وقد عنى في سياقاتٍ كثيرة: الإجماع. ثم ينبغي ألاَّ ننسى أنه يقترن بالسنة في التعبير عن الأكثرية الساحقة للمسلمين منذ تسعة قرون: أهل السنة والجماعة. وهكذا فقد كان هناك وعيٌ عميقٌ لدى هذه المجموعة الإحيائية الكبيرة أنها تمثّل الإسلام في مصر، ثم في المشرق العربي بعد أن انتشرت فروعها في سائر أنحائه. لكنْ في الواقع السياسي، وواقع الأنظمة، ظلّت الجماعة أقليةً مهمَّشة، وتؤثّر في ثقافة الجمهور ووعيه الديني والتربوي، أكثر مما تؤثّر في وعيه وتصرفه السياسي. ومع ذلك فقد كانت جماعة الإخوان المسلمين جماعةً حديديةً في

التنظيم، وأثّرت صلابتُها في كل التنظيمات الإسلامية اللاحقة التي قامت جميعاً على مبدأ الطاعة للأمير وولي الأمر؛ وهو في العادة رأس الجماعة أو مؤسِّسُها. وفيما عدا الأردنّ حيث كان الولاء مزدوجاً للملك ولمرشد الجماعة؛ فإنه في سائر البلاد العربية، كانت البيعةُ للأمير أو رأس الجماعة. وبذلك فبالإضافة للعقدية الدينية، التي لا تشجّع على التعددية، ما كان الواقع السياسي يشجّع على ذلك، ثم أُضيفت إليه عقدية المشروع السياسي الذي اكتمل في الستينات من القرن الماضي: الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، وليس لدى الإخوان المصريين فقط؛ بل لدى سائر جماعات الإحياء في الوطن العربي، ولدى الجماعة الإسلامية بباكستان، أكبر جماعات الإحياء خارج الوطن العربي.

ومع أنّ انتكاسة الستينات العَقَدية والسياسية، نالت من الإخوان المسلمين السوريين أيضاً؛ فإنّ التجربة الإيجابية مع النظام السوري في الخمسينات ظلّت مؤثّرةً في بعض قادتهم، وأبرزُ هؤلاء الأستاذ محمد المبارك، الذي تجرأ على التنظير للتعددية السياسية، مع استمرارٍ في إدانة وإنكار التعددية الثقافية. وما حدثت النقلة التدريجية لدى الإخوان المصريين إلاّ بعد أواسط السبعينات، بعد أن انفجر الصراع بينهم وبين جماعات التطرف المنشقّة في أكثرها عنهم بسبب الموقف من النظام المصري، ومن استخدام العنف. ما قال الإخوان المسلمون المصريون صراحةً بشرعية النظام القائم. لكنهم حرَّموا العنف وسفك الدم، ورفضوا الانقلاب العنيف، وأظهروا رغبةً بالمشاركة في الانتخابات، دونما تنظيرٍ صريحٍ للتعددية السياسية أو الحزبية. وفي أواخر السبعينات بدأ عدةُ كُتّاب - ذوو أصولٍ إخوانية أو إسلامية - التنظير للاختلاف والتعدد، واستناداًإلى القرآن الكريم، بعكس ما كانوا قد استنتجوا في السابق. فالطبيعة - بحسب محمد عمارة وفهمي هويدي ومحمد سليم العوا - متعددة، والبشر مختلفون في الطبائع والأديان والثقافات، وهذا التنوع الاجتماعي والثقافي يُنتج تعدديةً سياسية؛ ومع ذلك يظلُّ المجتمع واحداً. ولمصر بحسب كثيرٍ من الكتّاب الإسلاميين خصوصيةٌ في وحدة مجتمعها في التاريخ والحاضر. ولذلك يمكن القول بجماعةٍ وطنيةٍ (طارق البشري) إنما على أساس

المواطنة، بالتوحد الثقافي، والتعدد الديني والسياسي. ومع أنّ الإخوان بمصر لم يتخلّوا عن أُطروحة الدولة الإسلامية التي تطبِّقُ الشريعة؛ فقد أمكن لهم التحالُف على التوالي مع حزب الوفد ثم حزب العمل – وهما حزبان مشروعان – وإيصال العشرات من أعضائهم إلى البرلمان المصري. وفي عام 1994م أصدروا وثيقةً صرَّحت بالدعوة إلى الديمقراطية؛ لكنهم ما لبثوا أن تراجعوا عنها أو تجاهلوها، مما دفع عدداً من شبانهم للانفصال ومحاولة تأسيس حزب «غير ديني» كما قالوا تحت اسم: حزب الوسط. وكما لم تعترف الدولةُ المصرية حتى اليوم لهم بالحقّ في إنشاء حزب سياسي، باعتبار أنهم جماعةٌ دينيةٌ والدستور لا يُقرُّ قيام الأحزاب على أساس ديني؛ فكذلك لم تعترف بحزب الوسط لأسباب متنوعة. وفي عام 2002م عادوا لإصدار وثيقةٍ ثانيةٍ تقول بالدولة المدنية، وبالتعددية السياسية والحزبية. وحاولوا في العامين 2004 و 2005م الدخول إلى المشهد السياسي المصري دونما تحالفاتٍ عن طريق إصدار البيانات السياسية، ثم القيام بتظاهراتٍ من أجل الحريات السياسية أو النقابية أو ما يجري في فلسطين والعراق أو من أجل إسقاط أحكام الطوارئ أو تعديل الدستور على مشارف انتخابات الرئاسة المصرية. لكنهم في إحدى التظاهرات قاموا برفع المصاحف، ثم في مفاوضات أحزاب المعارضة أخيراً على التحالف في وجه الحزب الحاكم أصرُّوا على التمايز بشعار: الإسلامُ هو الحلّ! وقد استطاعوا في الانتخابات البرلمانية الأخيرة، ورغم إجراءات النظام القاسية ضدَّهم، إيصال حوالي المائة عضو إلى البرلمان، وكانت تلك مفاجأة كبرى، ما غطَّى عليها التحشُّد الأمني والسياسي من حول صناديق الاقتراع؛ بل ظلّت ظاهرةً «غلاّبة» تخطف الأبصار، وتثير الرعب لدى الأنظمة والأحزاب غير الدينية.

ويستمر الإخوان المسلمون السوريون في إصدار بياناتٍ من المنفى في السنوات الأخيرة، تقول بالحرية والديمقراطية والتعددية، لكنْ ليس من المعروف كيف تجري التطورات بداخل تنظيمهم بعد الصدام المروّع لهم مع النظام السوري بين العامين 1978 و1983م، والذي سقط فيه عشرات الألوف من الضحايا، وذهب بنتيجته عشرات الألوف إلى المنافي. وكان زعيمهم البارز سعيد حوى قد حمل وقتها على

العلمانية والطائفية والطغيان والديمقراطية معاً! وقد شارك الإخوان المسلمون اللبنانيون في الانتخابات النيابية بعد نهاية النزاع الداخلي، ولزعيمهم الآن الشيخ فيصل مولوي آراء معتدلة في التعايش الوطني، وفي الديمقراطية. لكنهم ما عادوا يصرحون بشيءٍ حول مسألة الدولة والشرعية والنظام والمجتمع المتعدّد. وكان زعيمهم التاريخي فتحي يَكَن قد قال بإمكان المشاركة في الانتخابات النيابية لأنّ النائب يستطيع أن يظلّ معارضاً وناقداً دائماً؛ لكنْ ليس بالوسع المشاركة في الوزارة لأنّ معنى ذلك الإقرار بشرعية النظام بدون تحفظ! أمّا الإخوانُ المسلمون الأردنيون، والذين كانوا يشاركون في النظام دونما تنظيرٍ كثير؛ فقد تحطمت وحدتُهُم وعلاقتُهُم بالنظام على صخرة قضية فلسطين، ومصالحة النظام مع إسرائيل، والافتراق الظاهر بين الفلسطينيين والأردنيين في صفوفهم. وقد بدت حماس وهي في الأصل من نتاج إخوان الأردن حتى قبل ثلاثة أشهر من الانتخابات الفلسطينية – ممزَّقة بين المشاركة في العملية السياسية، ومتابعة النضال المسلَّح ضدّ الاحتلال الإسرائيلي. وقد سمعْتُ محمود الزهّار أحد زعمائها يقول في برنامج تلفزيوني تعليقاً على وثيقةٍ توافقت عليها تنظيماتٌ فلسطينيةٌ بشأن الانتخابات آخِرَ العام الماضي: إنّ أحد بنودها الذاهب إلى تحييد المساجد، يعني عدم إمكان القول بالولاء والبراء! ولا تعددية سياسيةً أو غيرها مع هذا المبدأ الذي يشدّد عليه السلفيون، والذين سيطر فكرهم وسلوكهم على عقول وقلوب كثيرين من الإخوان بفلسطين والأردنّ واليمن في العقدين الأخيرين. والمعروف أنّ حركة حماس شاركت في الانتخابات الفلسطينية، وحصلت على الأكثرية في البرلمان بفارقٍ كبير عن فتح في حين رفضت حركة الجهاد الإسلامي المشاركة. وسيكون لنجاح حماس الانتخابي تأثيره على رأيها في الديمقراطية حتى لو لم تنجح حكومتها في البقاء في سُدّة الحكم .

وتبدو تجربة حسن الترابي بالسودان متميزة ومتمايزة. وقد تكون أكثر التجارب سلبيةً على الإسلاميين إلى جانب تجربة الجزائر. فالإسلاميون الجزائريون لم يصلوا للسلطة، أما حسن الترابي فقد شارك في السلطة أيام النميري وسمّاه أمير المؤمنين، ثم شارك في الانقلاب على التجربة الديمقراطية (1985-1989م) مع الضباط، وساد

في النظام هناك حتى مشارف عام 2000م. وقد أيدَ تجربة الحزب الواحد، أي حزبه هو، وخاض حرباً عنيفةً ضد المتمردين بجنوب السودان على أساس الأوحدية الدينية والسياسية. وفي أواخر التسعينات مال فجأةً للتفاوض فالتحالُف مع جون قرنق، ودخل على إثرها إلى السجن لدى تلامذته من العسكريين. وهو يقول الآن: إنه يقودُ حزباً معارِضاً في نظامٍ يريده أن يكون تعددياً وديمقراطياً.

هناك تيارٌ رئيسيٌ إذن لدى سائر الإسلاميين في الوطن العربي. وهذا التيار ضدّ العنف، وضدّ الديكتاتورية. وتتراوحُ شعبيتُهُ بين الـ30 والـ40٪ من أصوات الناخبين في عدة بلدان. لكنه لا يملِكُ في الأعمّ الأغلب رؤيةً متناسقةً ومقنعةً للعيش الوطني، والتعددية الثقافية والسياسية. وهذا التيار لا يشكّلُ بالتأكيد قوةً تغييريةً مستقبلية، لكنه يتجه إلى أن يكون ربما مثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا بعد الحرب الثانية. ولا شكّ أنّ هذه النتيجة – بعد خمسين سنةً من النضال – مخيِّبةٌ للآمال.

5

انهمك المثقفون العرب خلال التسعينات من القرن الماضي في مصارعة أطروحتي نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما، وصراع الحضارات لهنتنغتون. والواقع – رغم الاختلاف الظاهر بينهما – أنّ إحداهما تكمل الأُخرى. فالأولى تقول بالانتصار الكاسح للديمقراطية الليبرالية، والثانية ترى أنّ هناك بؤراً متخلّفة ومختلفة قد تكون ما تزالُ تشكّلُ عقبةً أمام هذا الانتصار، وفي طليعتها الكونفوشيوسية/ البوذية (الصين واليابان ودول الشرق الأقصى) والإسلام (والذي يملكُ تخوماً دموية). وبذلك فقد قال هنتنغتون بأنّ النزاعات مستمرة لكنّ طبيعتها تغيرت وصارت ثقافية! ثم إنّ العالَم المعاصر يتضمن ست أو سبع حضارات أو ثقافات باقية، وعمادُ كل واحدةٍ منها دينٌ معيَّن. ويمكن عندما نفهم أطروحة صامويل هنتنغتون على حقيقتها أن ندرك أسباب سُخط العرب والمسلمين عليها. إذ هي تتنبأُ بأنّ صراعاً عالمياً سينشب بسبب عدوانية الإسلام والمسلمين، وبذلك فإنها تجعل من المسلمين هدفاً للعدوان. لكنّ المشكلة كانت أنّ الإسلاميين العرب الذين سارعوا لمواجهة الأطروحة السطحية هذه، سبق لهم أن قضوا أربعة عقود وهم يذهبون إلى

أنّ الصراع بين الإسلام والغرب صراعٌ حضاري! وهكذا فقد كانوا يغلِّبون - شأن المحافظين الغربيين - العوامل الثقافية في الخلافات والانقسامات. بينما الواقع أنّ الصراع الدائر ذُو أبعادٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ واستراتيجية، ولا علاقة له بالدين أو بالثقافة. وعلى كل حال، فقد أجاب الإسلاميون بالتحدث مطوَّلاً عن بشاشة الإسلام وعدوانية الغرب. لكنْ ليس هذا هو ما يُهِمّنا هنا؛ بل ما أريد التوصل إليه أنه إذا كانت الصراعات تدور من الجانبين حول الثقافة والهوية؛ فإنّ ذلك يعني خلْق أجواء غير ملائمة للديمقراطية والتعددية. وربما كان ذلك وراء تراجُع بعض الإسلاميين عن أطروحتهم المعتدلة عام 1994م. ومنذ عام 1998م ما نزال تحت وطأة المتطرفين وأطروحاتهم وهجماتهم، والردود عليها والمبادرات لتجاوُزها، وكلُّها تجري تحت شعار الإسلام، أي أنّ المقاتلين يذكرون أنّ دوافعهم إسلامية، وأنهم يردُّون على العدوان الصليبي أو اليهودي - كما أنّ الأميركيين والبريطانيين بل وكل الأوروبيين، يقولون: إنهم إنما يردُّون عسكرياً وثقافياً على الإسلام المتطرف، ويريدون مساعدتنا على استعادة الإسلام المعتدل. وفي كل الأحوال، وكما سبق القول، هناك فئاتٌ معتبرةٌ من الجمهور ومن النُخَب الثقافية تعتبر أنّ الأميركيين والأوروبيين إنما يمتهنون الإسلام ويهاجمونه، أياً تكن دعاويهم وفي ظروف «الخطر» يصعُبُ الانفتاح أو تصعُبُ الاستراحةُ إلى التعدُّد الذي يُظَنُّ أنه يتهددُ الهوية ويتهدد الوحدة والاستقرار.

إنّ التعددية، قد تكون سبيلاً للمزيد من الاختراق والانقسام؛ كما قال مسؤولٌ عربيٌّ ردّاً على برنارد لويس الذي كان يطالب بها. ولهذا فقد اتسمت حقبة التسعينات بالجمود. إذ الأنظمة في هدنة، والإسلاميون لا يعرفون كيف يتصرفون مادامت الديمقراطية موضع شكٍ كبير، والليبراليون والعلمانيون منصرفون لتجذير مقولة المجتمع المدني وممارساته. ولا شكَّ أنّ مقولة المجتمع المدني، تملك أبعاداً تعدديةً وديمقراطية، لكنها حملت معها شُبهة التغريب، ثم إنها لم تستطعْ أن تُعيدَ تنظيمَ سلطة الدولة أو تدعَمَ الأحزابَ السياسية.

ثم حدث انفجار 11 سبتمبر عام 2001م فتغيَّر المشهد تماماً، وخرجت المنطقة من الجمود، لكنْ إلى الكارثة. شنّت الولايات المتحدة وحلفاؤها، بل العالَمُ كلُّه حرباً

على الإرهاب (الإسلامي). وغزت أفغانستان والعراق بحجة الإرهاب أيضاً. لكنْ إلى جانب الحرب الفعلية، أراد الأميركيون ثم الأوروبيون شنّ «حرب أفكار» تتمثل في نشر الحرية والديمقراطية والتعددية. واستناداً إلى هذا الهدف، الذي جرت من أجله اجتماعات كثيرةٌ بالغرب، وتحدَّث عنه آلافُ الكتّاب والباحثين، وأقبل المثقفون العرب - بتشجيعٍ من الدول - على إصدار الوثائق عن الإصلاح السياسي وعن التعددية والديمقراطية. ولأنه كان من بين البرامج المعدة للانتصار للإسلام المعتدل، فقد ظهرت دراساتٌ كثيرةٌ تضعُ الصورة المتشددة للإسلام على محكّ النقد والمراجعة. ولذلك كان هناك من قال ليس بالتعددية السياسية فقط؛ بل بالتعددية الثقافية. بيد أنّ الوقائع والآثار المهولة لغزو العراق، تركت تأثيراتها أيضاً، وبخاصةٍ ما حدث من انقساماتٍ فظيعةٍ بعد سقوط نظام الحكم العراقي؛ بحيث خاف كثيرون من ظهور الثُنائية السالفة: ديكتاتورية أو فوضى باسم الدين أو العرقية!

وما اعترضت غالبية المثقفين العرب على الأطروحة الأميركية في حدّ ذاتها. بل كان هناك من قال: إنّ الأميركيين ذوو غَرَض، وهم يريدون بذلك تغطية غزوهم. وكان هناك من قال: إنّ الحرية والديمقراطية لا تُفرضان؛ بل هما نتاج ظروف الداخل. وما يزال أكثر المثقفين العرب مصرين على أنّ الغزو الأميركي للعراق فشِل، ولن تقوم ديمقراطيةٌ أو ما يشبهها. لكنهم صاروا أكثر حماساً للتغيير السياسي، واتصلت نشاطات جماعات المجتمع المدني وحقوق الإنسان بالأحزاب السياسية. وقد برز أمران اثنان في السنوات الأخيرة: أنّ الإسلاميين تقدموا العاملين في المجال السياسي المدني العام لجهتين؛ لجهة قبول فكرة المشاركة في الانتخابات بأي شكل، حتى لو لم تجاوز ضوابطُها الحدَّ الأدنى. والأمر الآخر: النقد والمراجعة، بمعنى أنّ الإسلاميين صاروا يطوّرون مواقفهم استناداً للتجربة، واستناداً للأخطاء أو نقد المقولات السابقة.

صحيحٌ أن هناك أُناساً من بينهم ما يزالون يتحفظون على «فلسفة» الديمقراطية، أي الليبرالية، بوصفها تُسرف في تأليه الإنسان، وتسوّي بين الخطأ والصواب. لكنّ

الأكثرين يرون أنه لا داعيَ لمثل هذه المماحكات، ما دام المقصود أن يتولى الناس تدبير أمورهم بأنفسهم وليس من طريق الطليعة الثورية أو ما شابه. وقد عاد جمال البنّا (في كتابه: التعددية في المجتمع الإسلامي) لقراءة المسألة من خلال تأويلٍ جديدٍ للقرآن. لكنّ راشد الغنوشي، زعيم الإسلاميين التونسيين لا يرى داعياً لذلك؛ بل المطلوب من وجهة نظره قيام المجتمع السياسي التعددي، الذي تتكامل فيه البرامج والمصالح. ولا حاجة للتدليل على قول الإسلام بالاختلاف في المسائل الفرعية، ممن قاموا بالحركة الأولى أواخر السبعينات إلى حدود القول من جديدٍ بمرجعية الجماعة بدلاً من الشريعة التي اعتنقها الإسلاميون منذ الستينات.

إننا نُطِلُّ فيما يتعلقُ بالتعايش الوطني والتعددية على مشهدٍ جديد. ويوشك الأمر للمرة الأولى أن يصل إلى حدود «العقد الجديد» بين الفئات الاجتماعية والأنظمة السياسية. لكنْ هناك مخاوف عميقة على الوحدة والاستقرار لها ما يبرّرها بسبب التصدعات التي تنزل بالمجتمعات عند انهيار الأنظمة السياسية أو تعرضها لمشكلاتٍ قاسية. ثم هناك الخوف من «الحماقة الأميركية» التي تكون على استعدادٍ بالأمس لغزو بلدٍ من أجل تحقيق الديمقراطية، كما تكون على استعدادٍ اليوم لضرب بلدٍ آخر من أجل منعها. فلا شكَّ أنّ الدعوة الأميركية في برنامج «الشرق الأوسط الأوسع» أو «الشرق الأوسط الجديد» للديمقراطية ما أفادت شيئاً، وكذلك مساعدات المجتمع المدني، وجولات الدبلوماسية العامة. فالمرارةُ عميقةٌ في العقول والنفوس والأجواء، لما يجري بالعراق وفلسطين ولبنان، ومن تحول الديمقراطية إلى بُعْبُعٍ لتخويف الأنظمة، دونما عملٍ جادٍّ على السير نحوها. ونتائج الانتخابات بمصر وفلِسطين من الأدلة على ذلك.

ويبقى أنّ «الاعتدال الإسلامي» ضمن الإسلام السياسي، ما بلغ مرحلة الطليعية أو الريادة في مجال التعددية، ولماذا يفعل ذلك وهو فريق الأكثرية؟!



يجتاز الفكر الإسلامي المعاصر إذن، وفي العقدين الأخيرين من السنين، مرحلةً

حسّاسةً من مراحل تطوره بعد تجاوز سنوات التشدد في السبعينات من القرن العشرين. وقد ظهرت مسألة «التعددية» مطلع الثمانينات بوصفها قضيةً سياسيةً بحتة. فقد بدأ بعض الإسلاميين آنذاك، وفي مصر وباكستان وإندونيسيا، بالإقرار أو الاعتراف بالتنظيم الحزبي، وبتعدد الأحزاب، وبإمكان التنافس السلمي على السلطة. وما كان ذلك بالأمر السهل، بسبب الطبيعة العقدية للفكر الحزبي الإسلامي، أو فكر التنظيمات الحزبية الإسلامية. ففي الخمسينات والستينات من القرن العشرين ظهرت نظرية الحاكمية على يد المودودي في المجال الإسلامي العام، وعلى يد سيد قطب في المجال العربي. وصارت تلك النظرية جوهر فكر الجماعات الإسلامية كلها. وهي تتلخّص في أنّ الإسلام هو دينُ الله في الأرض، ولذلك فهو المرجعية العليا في النظام السياسي كلّه. ومن هنا فالدولة الإسلامية الحقيقية هي التي تطبّق الشريعة التي تعني نوعاً من الحكم الإلهي المباشر أو النوموقراطية الدينية. وترتب على ذلك أنّ وظيفة الحزبيين الإسلاميين إنما تكمن في إعادة فرض الإسلام (بجوانبه الشعائرية والتشريعية والسياسية) في المجتمع والدولة. وقد انحصر الخلاف وقتها بين التنظيمات : هل «الخروج» على الشريعة يشمل المجتمعات الإسلامية التاريخية، أم الخارجة فقط هي أنظمة الحكم؟ المتطرفون قالوا بكفر المجتمع والدولة، و«المعتدلون» قالوا بكفر الدولة فقط! وعندما بدأ الإسلاميون في الثمانينات يعيدون النظر في التعامل مع الأوضاع السياسية في المجتمعات الإسلامية، ويقرّون بالتعددية السياسية، ما تخلّوا في البداية عن نظرية الحاكمية. فقد ظلت المرجعية العليا عندهم لله وشريعته، لكن اعتبروا الشأن السياسي شأناً تدبيرياً يمكنُ فيه للمصالح والاجتهادات في تحقيقها، أن تلعب دوراً محدوداً دون أن يعني ذلك التخلي عن الهدف النهائي المتمثّل في إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة. ولهذا فقد اعتبروا الديمقراطية شكلاً من أشكال التنظيم للقضايا التي تمسّ مصالح الجمهور، ولا تتصل بمسائل الحِلّ والحُرمة (الدينية). وعلى هذا الأساس أقر التيّار الرئيسي بوجود أحزاب مختلفة، ذات برامج مختلفة، تحت سقف الشريعة. وشارك هؤلاء في الانتخابات، وأقاموا تحالفات مع أحزاب لا تقول بتطبيق الشريعة. وكان

ذلك تكتيكاً سياسياً بناءً على الفهم الجديد للعمل السياسي من جهة، ولتخفيف الضغوط الواقعة عليهم من أنظمة الحكم التي استفردت بهم، ومن القوى الأخرى في المجتمع، ولكي يستطيعوا التأثير في مجريات الأمور، بدلاً من انتظار الثورة الشاملة (مثلما حدث في إيران)، أو الانقلاب العسكري (مثلما حدث في السودان) .

وتغيّر المشهد في التسعينات. فالنظام الإسلامي في إيران، نظام «ولاية الفقيه» تتعرّض لتحديات من جانب الليبراليين الإسلاميين، الذين حظوا بأكثريةٍ شعبيةٍ في الانتخابات. واستمر الاضطراب في السودان رغم سيطرة إسلاميي الترابي على نظام الحكم هناك. ونشبت حربٌ أهلية في الجزائر بسبب حصول الإسلاميين على أكثرية في الانتخابات. وخروج الروس من أفغانستان عام 1989م ونشب صراعٌ بين تنظيمات المجاهدين على السلطة رغم قولهم جميعاً بالحاكمية. وفي مصر خرج شبابٌ من جماعة «الإخوان المسلمين»، وحاولوا إنشاء حزب سمّوه «حزب الوسط» فيه مسلمون ومسيحيون. وهكذا تبيَّن للإسلاميين أنَّ الشأن السياسي ليس شأناً تدبيريا بحتا، بل له علاقة بفكرة المرجعية أو لمن المرجعية؟ للنصّ والشريعة، أم للجمهور والجماعة؟ تحدث شباب «حزب الوسط» عن المجتمع المدني، وعن «حقّ الاختلاف»، وعن الاعتراف بالآخر ليس في السياسة وحسب، بل في الثقافة والدين أيضاً. وعمد الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي في لبنان، إلى طرح فكرة «ولاية الأمة على نفسها»، وتأصيلها فقهياً من الفكرين الشيعي والسّني. وعمد آخرون إلى المطالبة بفصل السياسة عن الشريعة، وليس الدين عن الدولة، وقالوا إنَّ هذا الفصل كان قائماً في عصور الإسلام الكلاسيكية. وعندما ظهرت المشكلة بين نصر حامد أبو زيد والإسلاميين المتشددين، تحدَّث أناس عن «حق الإنسان في تحديد خياراته، بما في ذلك حقه في الرِّدَّة أو ترك الإسلام»! واستشهدوا على ذلك بوضع ابن الراوندي في القرن التاسع الميلادي. ودار نقاشٌ طويل بين أستاذ الفلسفة المصري حسن حنفي، وأستاذ الفلسفة المغربي محمد عابد الجابري حول التعددية وسبب اختفائها من الفكر الإسلامي؛ فذهب حسن حنفي إلى أفكرة «الفرقة الناجية» التي تحملها

الجماعات الإسلامية المعاصرة تعود في أصولها إلى الإسلام القديم والتيار الاشعري بالذات؛ بينما رأى الجابري أنّ الفكرة حديثة وسببها الطبيعة العقدية للفكر الإسلامي الحديث؛ وإن تكن لها جذورٌ قديمةٌ في بعض الآيات والممارسات. وبذلك صار النقاش حول النصوص الإسلامية القديمة، والتجربة الإسلامية الوسيطة، وهل هي الأصل في مُعاداة التعددية الفكرية والسياسية اليوم، أم أنَّ عواصف الحداثة هي سبب المشكلة؟

* * *

شاعت في منتصف القرن الثامن الميلادي مقولةٌ لقاضي مدينة البصرة آنذاك عُبيد الله بن الحسن العنبري، ونصُّها : «كلُّ مجتهد مُصيب»! ومع أننا لا نعرف البيئة والظروف التي دفعت العنبري لتقرير ذلك أو الدعوة إليه، فالواضح أنَّ الرجل كان يحاول إزالة أسباب النزاعات الدائرة بالذهاب إلى نسبية الحقيقة، وبالتالي إلى جواز الاختلاف، وتعددية الخيارات. لكن : ما هو الخلافُ الجائز، وأين تقع الحدود الفاصلة بين ما يجوزُ وما لا يجوزُ الخلافُ فيه؟ الظاهر أنَّ العنبري كان يُجيزُ الخلاف في الأصول والفروع أو بعبارة أخرى في العقيدة، وفي الفقه. والذي يدلُّ على ذلك أنه ما كان هناك أحد يستنكر الاختلاف الفقهيَّ أي الاختلاف في الفروع؛ وهي الأمور المتعلقة بحياة الناس اليومية، والتي ليس فيها نص أو أنّ النصَّ يحتمل التفسيرات المتعددة. وهكذا فقد كان الاختلافُ أو التعدد الذي يُثير المشكلات يتصلُ بقضايا ذات الله وصفاته والقضاء والقدر، والكفر والإيمان، وأجل الإنسان والثواب والعقاب وكيف يتمَّان يوم القيامة؟ وحول هذه القضايا بالذات ظهرت فِرقٌ متعدِّدة مثل القَدَرية والجبرية والمعتزلة في حين أدَّت الخلافات السياسية إلى ظهور المحكِّمة والشيعة؛ الذين صارت لديهم أيضاً آراء عقدية يميزون أنفسهم بها عن الآخرين. ولا شكَّ أنَّ سؤال «النجاة» أو سؤال «العقيدة الصحيحة» هو مؤدَّى كل تلك الاختلافات. لكن هل قال العنبري بذلك لإيمانه بنسبية الحقيقة، كما قدَّرنا، أم لاستحالة المعرفة اليقينية في هذه الموضوعات الغيبية أو الميتافيزيقية؟ لا نعرفُ بالضبط ماذا كان يقصد؛ لكننا نعرف أنَّ خصومَه ردُّوا عليه بأن الحقَّ في واحد، أو بعبارة أخرى : من بين الآراء والاجتهادات الكثيرة، لا يمكن أن يكون صحيحاً غير

رأي أو اجتهاد واحد. ومعنى ذلك أن الآراء والاجتهادات يمكن أن تتعدَّد؛ لكن عندما يصل الأمر إلى العمل، لا بد من الأخذ بقولٍ أو رأيٍ واحد. والرأي في هذه الحالة - حتى لو أخذنا به - لا يمكن أن يكون يقينياً، بل هو غَلَبَةُ ظنٍ تُمَكِّن رغم نسبيتها من العمل. وواضحٌ أنَّ هذا لا يكون إلاَّ في الفروع أو في مسائل الحياة اليومية، وليس في العقائد التي تتطلب يقيناً، ولا تقبل الشكَّ أو التردُّد، أو الاجتهاد الذي يمكن أن يخطىءَ أو يُصيب .

كان العنبريُّ متفرداً في رأيه إذن حول نسبية الحقيقة. ثم ظهرت الأرثوذكسيات - كما يسميها محمد أركون - لدى سائر الفِرق الإسلامية، وبذلك شاع الاختلافُ بدرجاتٍ متفاوتة حتى داخل الفرقة الواحدة. بيد أنَّ الارثوذكسية السنية صارت الاتجاه الرئيسيّ في عهود السلطنات التركية، لدى السُّلطات ثم لدى الجمهور، وما يزالُ الأمر على ذلك حتى اليوم. ولا شك أنَّ الأرثوذكسية السنية كانت استيعابية إذ إنها لا تملك عقيدةً رسميةً مُجمعاً عليها داخل فئاتها. كما أنها تسمحُ بتعدديةٍ مقبولةٍ بداخلها. فحتى في المسائل الاعتقادية هناك أربعة توجهات معترف بها لدى أهل السنة : الأشعرية والماتريدية والسلفيون والصوفية. لكنها مارست (عبر المتكلمين والفقهاء) تكتيكات العزل والتهميش باستمرار. فحتى الغزالي، أكبر متكلمي الأشاعرة أواخر القرن الثاني عشر الميلادي وأوائل القرن الثالث عشر، والذي كتب رسالةً دعا فيها إلى عدم ممارسة التكفير، له رسالةٌ في الهجوم على الباطنية. أما ابن تيمية، أكبر سلفيي القرن الرابع عشر الميلادي، فقد هاجم أكثر الاتجاهات المخالِفة لاعتقاده حتى في التفاصيل، بما في ذلك الأشاعرةُ والصوفية .

ويريد بعضُ مؤرِّخي الفكر الإسلامي تعليل تراجُع حظوظ التعددية الدينية لدى أهل السنة في العصور الوسطى المتأخرة إلى تعرض دار الإسلام للهجمات الصليبية ثم المغولية. بيد أنَّ ظهور أيديولوجيات الجهاد، وتقسيم العالم إلى دار إسلام، ودار حرب، سابقٌ على ظهور الصليبيين في المشرق. ولا يمكن أيضاً اعتبار السنيين رواداً في مسائل الإقصاء. فالمعتزلة المعتبرون أهل العقل هم الذين بدأوا هذه المسألة إلى جانب المحكِّمة والشيعة ومنذ القرن الثامن الميلادي. وحدهُم المرجئة

أبوا تكفير أحدٍ من المسلمين مهما اختلفوا، ويقال: إنَّ العنبري ومعاصره محارب بن دِثار كانا منهم. ولا شكَّ أنَّ هناك تمايزات بين مواقف السلطات، ومواقف المتكلمين والفقهاء. فالسلطة الإسلاميةُ كانت بشكلٍ عامٍ أكثر تسامحاً تُجاه أهل الكتاب، وأهل الذمة، من الفقهاء. لكنَّ المشكلة أنَّ الدولةً - ومنذ القرن التاسع الميلادي - فقدت صلاحياتها التشريعية لصالح الفقهاء. ولذلك ما كانت تصرفات السلطات الحَسَنة أو السيئة تتحول إلى تشريع؛ بل تظلُّ بدعةً حسنةً أو سيّئة تنتظر أحكام الفقهاء. على أنَّ الإيجابيَّ في هذه المسائل كلِّها، أنَّ فقهاء أهل السنة وضعوا - ومنذ القرن التاسع الميلادي – صلاحيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بيد الدولة. فيستطيع الفقيه أن يُدين هذا التصرف أو ذاك من جانب أحد أهل الذمة أو أحد أبناء الفِرَق والمذاهب؛ لكنَّ السلطة السياسية هي التي تملكُ أن تعاقبَ المتهم أو لا تُعاقبه. لذلك فكثيراً ما كانت الشرطة في أيام المماليك أو العثمانيين هي التي تحمي الأقليات الدينية من هجمات العامَّة التي حرَّضها هذا الفقيه أو ذاك .

وقد حاول أبو الحسن العامري - في القرن العاشر الميلادي - أن يضع قاعدةً للتعامل مع مسألة الاختلاف الديني والمذهبي؛ فقال: إنَّ الدين نصٌّ وتقليدٌ واجتهاد. وهو يرى أنَّ النَّص القرآني يذكر ست ديانات غير الإسلام، وهي : اليهودية والمسيحية والصابئة والمجوس وأهل البُد (البوذيين والهندوس) وأهل الشِرك. لكننا نعرفُ أنَّ الإسلام ما اعترف لعُبَّاد الأوثان بالبقاء على دينهم. كما أن المسلمين ما تعاملوا مع البوذيين والهندوس على أساس الاعتراف المتبادل. أمَّا التقليد فهو أوسع؛ إذ إنَّالفاتحين المسلمين سلَّموا بوجود المجوس والبوذيين والهندوس؛ وإن تعاملوا مع اليهود والمسيحيين بطريقة أفضل تجاوزت التسليم بالوجود، إلى أكل ذبائحهم والزواج من نسائهم؛ وهذا يعني إمكان العيش معهم. وقد استغلَّ رشيد الدين المؤرخ، الذي عمل وزيراً في البلاط الإيلخاني المغولي إبّان إسلام المغول، استغلَّ مسألة الاجتهاد ليعيد قراءة الآيات القرآنية الداعية للجهاد، والأخرى الداعية إلى المسالمة، للذهاب إلى أنَّ فرض القتال كان خاصاً بمشركي العرب الذين لم يعودوا موجودين؛ ولذلك لم يبقَ سارياً غير آيات المسالمة

والموادعة. إذ إن الإسلام دينُ دعوةٍ ولا يُقِرُّ الإكراه في الدين. وقد رد عليه ابن تيمية بأن المغول تُخالف أفعالهُم أقوالهم؛ ولذلك فهم ليسوا صادقين. وهذا النفاق يحول دون تَحَوُّل المغول والتتار إلى جزء من الأمة. ويذكِّر موقف رشيد الدين بموقف السيد أحمد خان في ستينات القرن التاسع عشر، عندما أفتى مسلمي الهند بعدم جواز مقاتلة الإنجليز (المحتلين) خشية الإبادة الجماعية بعد فشل تمرد عام 1857م .

7

إن الواضح اليوم أنَّ لجوء الإسلاميين المتشددين إلى النصوص الأولى للتصدِّي للانفتاح والنسبية في الدين والفقه والسياسة، إنما هو لجوءٌ على سبيل الرمز، إذ المشكلة حتى في وعيهم هي مشكلة حديثة. أما الإصلاحيون والتحديثيون فيلجؤون اليوم إلى مقاصد الشريعة، وإلى مبدأ المصلحة أو المصالح. بيد أن هؤلاء الإصلاحيين ما استطاعوا التصدِّي بوضوح وصراحة لمسألة الإطلاقية في العقيدة، كما حدث في المجمع الفاتيكاني الثاني. ومن هنا يأتي العجز عن حلٍّ مشكلة «الردة» مثلاً التي ما تزالُ المُقترحات حولها مقتصرةً على الحيل الفقهية. بيد أنَّ «الإطلاقية» والإقصائية العقدية، لا تعني بالضرورة عدمَ قبول الآخر، أو عدم الاعتراف به على النحو الذي يريده هو لنفسه؛ هذا ما يقوله طارق البشري مثلاً. بيد أنَّ ذاك الآخر ما يزالُ بالنسبة لك كافراً، فهل تستطيع النظر إليه بنديةٍ وأريحيةٍ واحترام، رغم أنه من أهل النار؟ على أنَّ القضية السياسية منفصلةٌ فعلاً عن القضيتين الدينية والثقافية. وقد صارت التعددية السياسية والحزبية مسلَّمةً لدى الأكثرية الساحقة من التيارات والحركات الإسلامية .

فيبقى ألاَّ يعيِّر الخارجُ أو الداخل الإسلاميين بأنهم لا يقبلون التعددية والانتخابات لأنّ الطرفين ما كانا نموذجاً في ذلك، ولأنّ التجربة، تجربة المشاركة الحرة والشفافة فقيرةٌ في الوطن العربي حتى الآن. والحديث اليوم كثير عن فُرَص الديمقراطية والتعددية. لكنّ المتحدثين يقولون إنه لا بد من توافر «ثقافة ديمقراطية»! وهذه في كثيرٍ من الأحيان حيلةٌ لمنع الإسلاميين من المشاركة في الانتخابات، وفي أحيانٍ أُخرى حتى لمنع حدوث الانتخابات ذاتها. فقبل ثلاثة عقود اعتقد الدكتور

قسطنطين زريق أنه يستطيع الدفاع عن القومية العربية بأنّ الفشل ليس ذنبها، أي ذنب الفكرة؛ بل سبب الفشل إنما هو غيابُ الوعي القومي. ولو تأمّلنا الوعي القوميَّ عند زريق لما رأيناه يختلفُ عن «ثقافة الديمقراطية» السالفة الذكر. فلتجر الانتخابات الحرة بالوثائر الدستورية، وأنا على ثقةٍ بأنّ الثقافة الديمقراطية والتعددية ستأتي معها دونما تردد أو خوف.

* * *

قامت مقولة التعددية في المجتمعات الديمقراطية العريقة على أساسين اثنين: المواطنة، والدولة القومية الواحدة التي تسيطر من طريق التوافُق أو العقد - بحسب روسّو – على مجتمعٍ متعدد الفئات الاجتماعية والسياسية، لكنه يتمتعُ بقدْرٍ كبيرٍ أو متوسطٍ من التماسُك، أو غياب المشاريع الانفصالية القوية. بيد أنّ خمسةً عقودٍ من الأنظمة الاستبدادية في الدول العربية الرئيسة ضربت فكرة المواطنة في الصميم، بسبب غياب مفاهيم الشرعية والقانون واستقلالية القضاء، وعلنية المجال السياسي وحريته. ولذلك فقد انكمش لدى مواطني أكثر الدول العربية الوعي بالحماية والضمان المتبادَلين بين المجال العامّ والمجال الخاصّ. إذ مع اختفاء المجال العامّ أو تضاؤله مابقي غير المجال الخاصّ أو ماتحت السياسي، والذي يتصل بوسائل الأمان الأُسَرية والإثنية، أو ما فوق السياسي، والذي يتصل بالعقائد والمُثُل الدينية. ولهذا فإنّ المجتمعات العربية شهدتْ حالةً من اللبننة ليس لأنَّ الدولةَ ضعيفةٌ فيها مثل لبنان؛ بل لأنَّ الدولةَ تغولت على المجتمعات في أكثر الكيانات العربية. ونتيجةَ ذلك قامت علاقاتٌ زَبونيةٌ بين النظام السياسي، وفئة اجتماعية أو أكثر، للسيطرة الأمنية والاقتصادية أُسرياً أو إثنياً أو فئوياً أو مذهبياً .

وهكذا فإنَّ الانقسامَ الاجتماعيَّ الذي حفرتْ له الشمولياتُ ضَرَبَ التماسُكَ التاريخيَّ والقوميَّ (وأحياناً الديني)، ومهَّد لتحطُّم الكيانات التاريخية أو المستجدّة عند أول ضغطٍ يحصُلُ، نتيجةَ الصراعات الداخلية التي تُفكّكُ السطوةَ الاستبدادية، أو نتيجة الغزو الخارجي، كما حدث في الصومال وما يزالُ يحدُث، وكما حدثَ في العراق وما تزالُ وقائعُهُ تُروِّع العيونَ والأَذانَ والقلوب. والمعروف أنّ

السودان أيضاً يتراوحُ بين الاستبدادية والفوضى .

لقد أخافت ظواهرُ التفكك المتزايدة كثيراً من القوميين والإسلاميين. وفي حين كانوا يخشَون – من قبلُ – المستبدِّين الذين يقمعونَهم ويقمعون الجمهور، صاروا يخشَون – أو ازدادت خشيتُهُمْ – من القوى الأجنبية، ومن الأقليات الدينية والإثنية والقومية، والتي يمكن أن تستعين بالأجنبي من أجل المطالبة بحقّ تقرير المصير أو بالفيدرالية التي يعتبرها هؤلاء تعدديةً واسعةً نوعاً ما .

وقد قلّ في السنوات الأخيرة الخَلْطُ بين الديمقراطية والتعددية. فقد فهم الإسلاميون أنّ الديمقراطية تعني سلطة الأكثرية؛ وهي في كل الأحوال في العالَم العربي إسلامية. ولذلك فليس غريباً أن يقولوا بها ويمارسوها مادامت أكثريةُ الناخبين معهم. أما التعدديةُ فتعني الآخَرَ الدينيَّ أو الإثنيَّ أو السياسي. وهم يوشكون على تجاوُز السياسيين والأحزاب التقليدية أو الحزبية؛ وإنْ باسم الديمقراطية، بعد أن تجاوزوا عقدة صندوق الاقتراع. لكنّ مظاهرَ وشواهدَ التفكُّك الاجتماعي حتى في الأوطان العريقة مثل مصر، تثير لديهم مخاوفَ كثيرة من التعددية التي لم تَعُدْ تعني في اعتبار بعضهم غير «حقوق الأقليات» أو كما يقولون هم : امتيازاتها! وقد سمعتُ هذا الكلامَ في الجزائر وسمعتُهُ في المغرب، وسمعتُهُ في مصر، وسمعتُهُ في سورية. هم يقولون : ليس عندنا مشكلة مع الديمقراطية بل مشكلتنا مع التعددية، والتعددية الثقافية بالذات؛ لأنها تعني تفكيك المجتمع تمهيداً لخلْق الدويلات. وكنتُ أقول مُجيباً على ذلك : لكنكم لا ترون مانعاً في التعددية السياسية من الناحية النظرية؛ فإذا وصل الأمر إلى صناديق الاقتراع، لا يحصُلُ الآخَرُ الديني أو الإثني على تمثيل صحيحٍ أو معتبر. وهم يُقرون بأنّ هذه مشكلة فعلاً سيكون عليهم التفكير فيها جيداًوفي القريب العاجل. ومع ذلك فهم يسارعون إلى القول : لسنا نحن من أحدث المشكلة، بل الأنظمة السائدة. وهذا صحيحٌ؛ لكنْ لا يجوزُ البقاءُ بين إحدى ثلاث واقعات : الاستبداد القائم أو الفوضى المخوفة أو الاستيلاء على السلطة باسم الدين؛ وياحسرةً على العراق!

* * *





الزكاة والمواطنة والدولة
نظرةٌ في تطورات علاقة الدين بالسلطة السياسية

عبدالرحمن السالمي

١

حدث أمرٌ لافتٌ قبل شهرين، عندما أقرَّ مجلس النواب الكويتي قانوناً للزكاة على مداخيل الشركات. وقتها أعلنت بعضُ الجماعات الشيعية عن معارضتها لذلك القانون بحجة أنه يزيدُ من الأعباء على تلك الفئة من المواطنين التي يكونُ من المفروض عليها مذهبياً دفْع الخُمْس لآل البيت؛ وبذلك تزدادُ مسؤولياتُها المالية. ويُحتملُ أنّ يكون ذلك أحد أسباب الاعتراض. بيد أنّ هناك سبباً آخَرَ يَرِدُ في هذا المعرض أو السياق، وهو يتصل بشرعية الدولة أو السلطة القائمة والموقف منها إذ المعروفُ أنّ الخُمْس الذي ترى بعضُ المذاهب الفقهية استمرار سريانه ، لا يُعفي من أداء فريضة الزكاة. فالزكاةُ فريضةٌ دينيةٌ، وهي أحد أركان الإسلام مثل الصلاة والصوم والحجّ، وما شكّك مذهبٌ ولا شكّكت فئةٌ في الفَرَضية عبر التاريخ، وإنّما حدث النزاعُ بالنسْبة للزكاة في الأداء، أو ما هو الأداءُ الذي يُعتبرُ مُجْزئاً، أو ما هي الطريقةُ التي يطمئنُّ عندها المسلمُ أنه أدَّى تلك الفريضة التي أوجبها الله – سبحانه– عليه؟

إنّ الذي أحدث هذا الاشتباه بشأن الزكاة دون الصلاة أو الصوم أو الحجّ أن النبيَّ ﷺ وخليفتيه الأولين كانوا يبعثون «مصدّقين» أو عمالاً لتلقّي الزكاة من المسلمين، وبالمدينة المنوَّرة وخارجها. والمشهور أنَّ أبا بكرٍ الصدّيق إنما قاتل «أهل

الردَّة» لأنهم رفضوا دفع الزكاة لمصدِّقيه، وله في ذلك قَولةٌ مشهورةٌ هي: والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتُهم عليه. وجاءت خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفّان بمستجدٍ لهذه الناحية. فقد توقَّفَ عن مطالبة المزكّين بأداء «الأموال الباطنة» – أي ما عدا زكاة الإبل والشاء وربما عروض التجارة – إلى الإمام أو مصدِّقيه. وقد اختلفت تعليلاتُ الفقهاء لتصرف عثمان. فكان هناك مَنْ قال: إنّ حكماً ثبت من جهة النبي ﷺ ومن أبي بكرٍ وعمر لا يجوزُ لأحدٍ إبطالُه. وكان هناك من قال إنّ عثمان ما أوقف «زكاةَ الأثمان وعروض التجارة» على سبيل الإبطال، بل «جعل أربابَ الأموال كالوكلاء عن نفسه، أي أنه أبطل عن نفسه حقَّ الأخذ لمصلحةٍ رآها في ذلك..». وهذا يعني أنه كان من حقِّ السلطات بعد عثمان أن تعودَ فتُلزمَ الناسَ بأداء الزكاة بمختلف أنواعها إلى عمّالها. لكننا نعرفُ من الناحية التاريخية أنَّ الإمام علياً ما طالبَ الناسَ بالعودة إلى ما كان أبو بكر وعمر يفعلانه. أمّا الأُمويون والعباسيون الأوائل فتابعوا اقتضاء المزكّين نوعين من أنواع الزكاة فقط: الزكاة على الحيوانات، والعشور على التجارة.

لكنْ، ومن الناحية التاريخية أيضاً يمكن مراقبةُ عدة تطوراتٍ لقضية الزكاة **أخرجتْها بالتدريج من مجال عمل الدولة**. والمشهور أنّ آخِر مَنْ طالب الرعية بأداء الزكاة عن «الأموال الظاهرة» (وهي المواشي وعروض التجارة) كان هارون الرشيد. ولنستعرضْ التطورات والقضايا التي أحاطت بخروج الزكاة من مجال عمل الدولة:

أولاً: نملكُ من العصر الأُموي أخباراً وأشعاراً يتذمَّرُ فيها البدوُ من ظُلم المصدّقين وعمال الزكاة لهم. إذ المفروض بحسب وجهة نظرهم (وهذا هو رأيُ الفقهاء) أنّ المزكّي مؤتمنٌ على ما يقولُهُ بالنسبة لزكاته، وليس من حقّ السلطة أو عمّالها أن تفرضَ عليه القدْر الذي تُريدُه. وقد زعم الأعرابُ أنّ المصدّقين ما كانوا يصدّقونهم، بل يأخذون من إبلهم وشائهم أكثر بكثير مما يجبُ عليهم. ثم إنهم كانوا يسيئون إليهم بالضرب والعقوبة بدون داعٍ ولا رادع (الراعي النميري):

مـهـلاً أمير المؤمـنين فـإنـنـا | حنفاءُ نسجدُ بكرةً وأصيلا
عـربٌ نـرى لـلـه في أمـوالـنـا | حـقَّ الـزكـاة مـنـزَّلاً تـنـزيـلا
إنّ السعاة عصَوك حيث أمرتَهم | وأتَوا دواهيَ لو علمتَ وغولا
أخذوا العريفَ فقطّعوا حيزومَهُ | بـالأَصـبـحـيـة قـائـمـاً مـغـلـولا
فارفع بعدلك إن أردتَ صلاحنا | عـنّـا وأنـقـذْ شِـلْـونـا المأكـولا

وقد استمرت تلك الشكوى فعلاً حتى أيام هارون الرشيد. إذ يبدو أنّ السلطات توقّفت أيامَهُ عن إرسال المصدّقين والسُعاة إلى البوادي. أمّا الزكوات عن الحيوانات الداجنة والتي تُربَّى في الأمصار والقرى فليست لدينا معلومات عن تصرف الدولة إزاءها بين عصر الصحابة، وعصر هارون الرشيد.

ثانياً: أمّا زكواتُ أو عشور التجارة ؛ فقد كانت السلطات تُقيمُ مراكز على الطرق التجارية فيها معشِّرون لاقتضاء الزكاة . لكنْ ومنذ عصر الصحابة شاعت أسوأُ القصص عن عمّال العُشْر هؤلاء، بل ورُويت آثارٌ نبويةٌ في ذمّ العاشر والمعشِّر. وسُرعان ما انفصل الأَمْرُ في وعي الناس بين الزكاة وعمّال العُشْر هؤلاء، وصاروا يسمُّونها مكوساً. وكانت الحجة في البداية أنّ عمّالَ العشور لا يتبعون الضوابط الشرعية في اقتضاء الزكاة عن عروض التجارة. إذ من واجبهم تصديق كلام صاحب السلعة في قيمة سلعته. كما أنه ليس من حقِّهم تفتيش التجار. وعليهم أن يصدّقوا قولَ صاحب السلعة إنْ زعم أنّه دفع الزكاة لعاشر آخَر. وقد حاولت الدولةُ تنظيم الأمر بإعطاء «إيصالات» للمزكّين حتى لا يدفعوا أكثر من مرة. لكنْ حتى هذا الإجراء لم ينقذ عمّال العُشْر من سوء السُمعة،ومن أخذ الرُشى تنقيصاً أو زيادة. ثم وبعد القرن الثالث الهجري، سلّم التجار بالتعشير باعتباره مكْساً أو ضريبة لا علاقةَ له بالزكاة، وإنما بضرورة تسهيل الأعمال.

ثالثاً: منذ أيام عمر بن عبد العزيز انفصل «الخراجُ»، أي الضريبة على الأرض الزراعية، في ممارسات السلطة، وفي وعي الناس عن الزكاة. فخارج الجزيرة العربية، وفي الأراضي المفتوحة، ما جرى الالتزامُ بمسألتي العشر ونصف العشر، حسب السُقْيا، والأرض البعل والأُخرى المرويّة. وكانت الحجة في ذلك أنّ المُلاّك – خارج

الجزيرة - ما كانوا من المسلمين، وأنّ الفاتحين إنما أبقَوا الأرض في أيدي الفلاّحين والمزارعين اليهود أو المسيحيين أو الزرادشتيين (المجوس) في مقابل ضريبةٍ عليها من المحصول قد تصِلُ أحياناً إلى نصفه عيناً أو نقداً. وقد كان ذلك مسلك عمر بن الخطّاب في أرض سواد العراق (وهناك خلافات في تأويل مسلك النبي مع يهود خيبر). وقد منعت الدولةُ العربَ والمسلمين من التملُّك في الأرض المفتوحة. لكنْ في أيام الأُمويين أقبل الفلاّحون على الإسلام، كما اقتنى الفاتحون وأبناؤهم وأحفادهم وبحيلٍ مختلفة أراضي شاسعة، أو أنهم استصلحوا أراضي كانت بوراً أو خراباً، وأراد هؤلاءٍ على اختلاف فئاتهم، أن يؤدوا العُشْر أو نصف العُشر، وقد تهدّد ذلك مداخيل الدولة. إذ في العصر الأُموي كانت مداخيل الدولة قد صارت تأتي بنسبة 70% من الضريبة على الأرض (الخراج) و20% من عشور التجارة، و10% من الزكاة وجزية الرؤوس على أهل الذمة. ولذلك فقد رأى عمر بن عبد العزيز أن الخراجَ إنما هو ضريبةٌ على الأرض، وليس على الأفراد، ولذلك يتساوى فيه المسلمُ وغيرُ المسلم في دار الإسلام. وسرى هذا التنظيمُ منذ ذلك الحين وحتى صدور قانون ملكية الأراضي في الدولة العثمانية أواسط القرن التاسع عشر الميلادي. فالدولةُ - ودائماً خارج الجزيرة العربية - مالكةٌ لرقبة الأرض الزراعية، في سائر ديار الإسلام، وكلُّ المزارعين إنما هم مستأجرون أو مُقطعون. والإجارة أو الإقطاع إنما هما بمثابة العقد بين الدولة ومستغلّ الأرض، والعقد شريعةُ المتعاقدين.

رابعاً: وظهر عاملٌ آخر وليس أخيراً زهَّد الدولةَ عادلةً كانت أو ظالمة في أموال الزكاة. فبالإضافة إلى مقاديرها الضئيلة بالمقارنة مع خراج الأرض ورسوم إقطاعها أو التزامها، وعشور التجارة ومكوسها، بدأ فقهاءُ -أيام حكم الحجاج بن يوسف بالعراق- يشكّكون تارةً في صرف الدولة للزكاة في مصارفها الثمانية المعروفة في الآية القرآنية؛ وطوراً في شرعية السلطة نفسِها وبالتالي في مدى حلّ إعطائها الزكاة. صحيحٌ أنّ الدولةَ - ومنذ أيام الأمويين - أقامت ديوناً للصدقات، لا توضَعُ فيه إلاّ أموالُ الزكاة. فالشاعر جرير بن عبد الله الخَطفي مثلاً يقول في إحدى قصائده: إنّ عبد الملك بن مروان أعطاه مائة ناقة من إبل الصدقة ومعها ثمانيةُ رعاء بسبب مدحه له:

أعطى هُنيدة تتلوها ثمانيةٌ ... ما في عطائهمُ مَنٌّ ولا سَرَفُ

فهل كان جرير من الفقراء أو المساكين أو أبناء السبيل، الذين يستحقون الزكاة، حتى يأخذ مائة ناقة من ديوان الصدقات؟! ثم إن كان من أهل الحاجة، فهل من حقّه أن يأخذ مائة ناقة؟ قُصارى الأمر أن يُعطى ناقةً أو ناقتين، كما فعل معه عمر بن عبد العزيز، مؤكّداً له أنه أعطاه إياها من ماله الخاصّ وليس من صدقات المسلمين! ثم ما لبث الأمر أن تجاوز ذلك بسرعةٍ إلى التشكيك في شرعية السلطة، بحيث لا يمكن مقارنتُها بسلطة النبي ﷺ وأبي بكرٍ وعمر، والذين كان المسلمون يؤدون زكواتهم إليهم عن طيب خاطر. وهذا ما ذهب إليه عددٌ من علماء التابعين مثل سعيد بن المسيّب أو الحسن البصري أو جابر بن زيد. فكان هناك من قال إنّ على المسلم الورِع أن يخبّئ أمواله بحيث لا يصلُ المصدّقون إليها. وكان هناك من قال إنه إذا اضطرّ المسلم إلى دفع زكاته إلى سلطةٍ ظالمةٍ أو غير شرعية ، أو لا يثقُ أنها ستصرفُها في مصارفها الشرعية؛ فإنّ ذلك لا يُجزئه. ولذلك يكونُ عليه -وأمرُه لله- أن يؤديها مرةً أُخرى بحسب علمه وتقديره في أحد مصارفها الشرعية أو في كلِّها .
وتُجاه هذا التحدي الجديد سلكت السلطات أيّام الأُمويين المتأخرين، والعباسيين الأوائل، أحد مسلكين: الإقدام على العسْف والإرغام (رغم عدم حاجتها لأموال الزكاة الضئيلة) باعتبار أنّ المتهربين من الزكاة إنما لا يقولون بشرعية أمير المؤمنين. ويعلّل ذلك تهجُّم السلطات على أهل الحرمين في كثيرٍ من الأحيان، ليس رغبةً في أموالهم أو زكواتهم (من التجارة) بل للشكّ في ولائهم لها - أو تجاهُل الأمر كلّه أو الغفلة عنه مثلما فعل هارون الرشيد ومَنْ بعده. ويؤْثَر عن الخليفة المهتدي (أواسط القرن الثالث الهجري) قولَهُ إنّ الزكاة فريضةٌ دينيةٌ خالصةٌ على رؤوس المسلمين وفي ذمتهم مثل الصلاة والزكاة والحج ، ولذلك ينبغي أن تظلّ موكولةً إلى إيمان المسلم والتزامه. وهكذا ظلّ ديوانُ الصدقات قائماً، وظلّ من يختار من المسلمين يؤدي زكاته أو جزءًا منها إليه دونما متابعةٍ ولا إلزام، وصارت الدولة بالتدريج أكثر التزاماً بصرف الزكاة في مصارفها المعروفة والشرعية. والطريف أن هذه القناعة التي بدأتْ أماراتُها أيام الخليفة الثالث، ما أنْهت كلّ أثرٍ لتدخل الدولة في الزكاة؛ لكنْ ودائماً ليس رغبةً في زيادة مدخولها؛ بل لإرغام المتمردين أحياناً على العودة للطاعة والاعتراف بالسلطة، كما يؤْثَرُ عن السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون أنه عندما تمرد عليه أعرابُ طيء وربيعة في فلسطين، انتقم منهم بالمطالبة بأداء زكوات

إبلهم إليه. واستمرَّ ذلك ثلاث سنوات، فلمّا اطمأنّ إلى عودتهم للهدوء تناسى فَرَضية الزكاة وإهمالهم لها.

بل تطرق محمد بن محبوب الرحيلي (ت. 260هـ) في رسالته لأهل المغرب في تسليم الزكاة لأصحاب السلطة وأن أخذها يوجب القائم بالأمر الحماية والدفاع الأمني والذود عن الرعايا الذين أخذ منهم الزكاة، بهذا فقد حدد ابن محبوب إطار الدولة وحدودها وتوسعها بحسب توسع صاحب السلطة في أخذ الخراج ولذا كان حدود كل دولة تقاس بحدود أخذ الخراج، وقال هارون الرشيد: «أمطري حيث شئتي سيأتيني خراجك».

لكنْ هناك شكلٌ آخَرُ من أشكال استمرار المشكلة حول الزكاة في الهوامش والحواشي. فالدول (المحلية والإقليمية) التي قامت في بعض أجزاء الجزيرة والغرب الإسلامي، وكانت تملكُ دعوى دينية، أصرّت (لكنْ بدعوى إثبات الشرعية وليس دائماً بسبب الحاجة للمال) حتى مشارف العصور الحديثة على إرغام الرعايا على دفع الزكاة إليها، باعتبار ذلك دليلاً على شرعيتها . ذلك أنّ الشرعية لا تستندُ لديها إلى الجماعة؛ بل إلى تطبيق أحكام الشريعة بالطريقة التي فهموها من تصرف النبيﷺ وصاحبيه.

2

يمثل اختلاف الماوردي(-450هـ) وبن خلدون(-808هـ) وجهتي النظر المتعارضتين في الأزمنة الكلاسيكية بشأن العلاقة بين الدين والدولة. الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» عرَّف «الإمامة» بأنها: موضوعةٌ لحراسة الدين وسياسة الدنيا. فالدينُ قائمٌ، وأحكامُهُ وأعرافُهُ سائدةٌ في المجتمع ، وعلى الدولة أن ترعى تلك الأحكام والأعرافَ دون أن تتدخَّلَ فيها. ذلك أنّ التدخُّل يعني نُصرة مذهبٍ على مذهب أو اتجاهٍ كلامي على آخر، مع ما يولّده ذلك من انقساماتٍ في المجتمع . ثم إنّ المؤسَّسة الدينية (المكوَّنة من الفقهاء والمتكلمين والقُضاة والقرّاء والمدرّسين .. والصوفية) كانت توليفتُها أيام الماوردي قد اكتملت، وتولّت هي بنفسها الشأن الدينيَّ، وشكّلت سلطةً اشتراعيةً ، ووسيطاً بين المجتمع والمراتب السياسية. وبذلك فقد استقرّ التمييزُ بين الديني والسياسي وليس الفصل بينهما، لأنّ المرجعية العليا في الدولة للإسلام، والسلطةُ السياسيةُ هي التي تمثل تلك

المرجعية. وهكذا فالتمييزُ إنما هو تقسيمٌ للعمل بين الفئات الدينية والأُخرى السياسية، باعتبار أنّ المجالين محدَّدان وبقي التجاذُب على حواشيهما في بعض الاختصاصات التي ظلّ كلٌّ من أرباب السيف وأرباب القلم يدّعيهما. الدولةُ إذن حارسةٌ في المجال الديني، وسائسةٌ أو مُنشئةٌ في المجال السياسي، ولها الإشرافُ العامٌّ في النظام كُلِّه. وفي حين لا تستطيعُ الدولةُ الإنشاءَ والاشتراع في المجال الديني لاستقرار الأحكام والأعراف، ووجود الفقهاء؛ فإنّ عملها أو صلاحيتها في المجال السياسي شبه مطلقة. وذلك لأنّ ذاك المجال يتعلقُ بالمصالح وهي مكلَّفةٌ بصَون تلك المصالح وتنميتها وتحسينها، وهذا معنى السياسة، فهي في تعريف الفقهاء القدامى: القيامُ على الشأن العامّ بما يُصْلِحُهُ، وهذا هو فهمُ الماوردي للإمامة أو السلطة، وعلائق الديني والسياسي في ظلّها . فقد سمَّى كتابه: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. والولايات الدينية عنده هي القضاء، (والأوقاف تحت سلطة القضاء)، والإمامة في الصلوات، وديوان الزكاة والصدقات، وولاية الحج، وشؤون الفتوى والتعليم والمدارس. أما الولاياتُ السلطانية فتشمل ديوان الإنشاء، وديوان الجند (ومنهم من يسميه الجهاد أو الحرب)، وديوان الخراج والفيء والجزية، والوزارة بنوعيها (التفويض والتنفيذ)، والإمارة على البلاد (كبار الموظفين). ويختلفُ الفقهاء بشأن الحسْبة؛ فمنهم من يجعلُها من اختصاصات أرباب السيف، ومنهم من يتركها تحت سلطة القضاة. ولا شكّ أنّ هذا التقسيم والناجمَ عن التمييز الذي استقرت عليه الأوضاع في عصر الماوردي (القرن الخامس الهجري)، والذي يتناولُ تنظيم العلاقة بين المؤسستين الدينية والسياسية داخل دار الإسلام، هو الذي ساد من ضمن المفهوم المتطور للشرعية والمشروعية؛ وحتى مشارف الأزمنة الحديثة باستثناءاتٍ سبق ذكْرُها. وفي هذا التنظيم خرجت الزكاةُ من نطاق عمل الدولة وبقيت في نطاق إشرافها أو حراستها مثل سائر الشؤون.

أمّا ابن خلدون فيملكُ مفهوماً مختلفاً للدولة الإسلامية ووظائفها ومجالات عملها. فهو في مقدّمته استعار فصولاً من الماوردي بشأن الأحكام السلطانية والولايات الدينية ؛ لكنه قدم تأويلاً مختلفاً تماماً. إذ مهمةُ الدولة الإسلامية عنده -بخلاف النظامين السائدين خارج دار الإسلام: الدولة الطبيعية، والدولة السياسية- هي «حَمْلُ الكافة على مقتضى النظر الشرعي»؛ ولذلك فقد أضاف أمراً

حسّاساً إلى تعريف الماوردي للإمامة فذكر أنها موضوعةٌ لحراسة الدين وسياسية الدنيا به؛ أي بالدين. ولذلك آثارٌ هائلةٌ في الداخل (داخل دار الإسلام) وفي العلاقة بالخارج. في الداخل يندمج الدينُ بالدولة في ظلّ أمر الإمام ونهيه، وبحسب فهمه للإسلام. وفي الخارج تكونُ مهمةُ الدولة الدعوةَ للإسلام بالحُسْنى وبالحرب أو الجهاد. وابنُ خُلدون يعترف بالمتغيرات التي حدثت بعد انهيار الخلافة؛ بحيث فقد النظامُ الإسلاميُ استثنائيتَهُ؛ لكنه ما فقد صلاحياته أو وظائفه، لأنّ المُلْك الإسلاميَّ كان عليه أن يتولّى جزءًا كبيراً من الصلاحيات والمؤسسات ذات الطابع الديني التي كانت لدى الخلافة من وجهة نظره. والحقُّ أنّ مفهومَ ابن خلدون هذا هو رؤيةٌ وليس واقعاً. وهو حريٌّ أن يُحدثَ صراعاً بين الدين والدولة لم يقع لحُسْن الحظّ في الأزمنة الكلاسيكية. فالوازعُ الدينيُّ الذي غلب في حقبة الخلافة - بحسب ابن خلدون - أدى إلى افتراقاتٍ واضطراباتٍ وحروبٍ أهليـة (فِتَن)، دفعت الماروديَّ - الفقيه الدستوري - للقول بالتميز بين الشأنين الديني والسياسي، لمصلحة الطرفين، والمصالح العامة للإسلام والمسلمين . فكيف وقد انقلبت الخلافةُ مُلْكاً قائماً على طبائع المُلْك (القهر)، وتتحكم به «العصبية»، وهي تتخذ من «الدعوة الدينية» أداةً للسطوة والسيطرة باسم الدين. إنها بذلك تُوازنُ ضَعْفَ شرعيتها بالاستعانة بشرعيةٍ دينيةٍ تكونُ فئويةً بالطبع، لأنّ المقصودَ بها نُصرة عصبية المُلْك بالذات. واللافتُ أخيراً أنه في حين يضعُ الماورديُّ الزكاةَ ضمن الولايات الدينية البحتة إلى جانب الإمامة في الصلوات ، وولاية الحج؛ أي أنه يُخرجُها من نطاق عمل الدولة، وليس من نطاق إشرافِها؛ فإنّ ابن خلدون يتجاهل ولاية الحج وولاية الصدقات أو ديوانيهما تماماً فلا يذكُرُهُما بين المؤسسات الدينية أو السلطانية؛ بينما نعرفُ في الواقع أنه كان هناك اهتمامٌ من جانب سائر دول المغرب (حيث كتب ابن خلدون المقدمة والتاريخ) ببعثة الحج وإمارتها من بلادهم، لما في ذلك من دعايةٍ للسلطة باعتبارها مهتمةً بالشأن الديني. أمّا الصدقات أو الزكاة فقد كانت دولُ العصبية القائمة أو المقترنة بدعوةٍ دينيةٍ إحيائيةٍ تحرصُ على استيداء الزكاة من الرعايا الداخلين في طاعتها أو الذين تريدهُم كذلك للإشعار بالشرعية أو فَرْضها. وهكذا فقد تجاهل ابن خلدون نظريتهُ هو، كما تجاهل الواقع؛ لكنه اتفق مع الماوردي عملياً في إلحاق الزكاة والحج والصوم بالمجال الخاص باعتبارها جميعاً فرائض فرديةً بحتةً لا تُسْهِمُ في طبيعة

المُلْك ولا في قوته. وهكذا رأى الماوردي أنّ الدولة لا تملكُ وظائف دينية ؛ بينما رأى ابن خلدون أنّ الدولة الإسلامية بالذات ملكت مهمات دينية، لكنها فقدتها لاستيلاء طبيعة المُلْك عليها مثل سائر الدول.

الماوردي الذي ساد رأيُهُ في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية يقيم تمييزاً بين الشأنين الديني والسياسي لاختلاف طبيعتيهما ؛ فالأولُ عقَديٌّ ، والثاني مصلحي. والدولة الإسلاميةُ المرجعيةُ العليا فيها - بالمعنى القيمي والأخلاقي والمقاصدي - للإسلام ؛ لكنْ على الأرض يسودُ تقسيمٌ للعمل، فيتولى العلماءُ الشأنَ الدينيَّ ويتولى الأمراءُ والرؤساءُ الشأنَ السياسي. وهناك مجالاتٌ أو مساحاتٌ مشتركةٌ بين الديني والسياسي ظلّ التجاذُب بين الطرفين بشأنهما قائماً. لكنّ الإمرة أو القبضة الناظمة كانت من نصيب الإمام أو الأمير أو السلطان أو الملك، حفظاً للوحدة، ومنعاً للسيطرة العقدية الفئوية أو المذهبية. وهكذا ساد سلامٌ في العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام الوسيط بشكلٍ عام؛ وبخاصةٍ أنّ المقاصد الأخلاقية الكبرى للدين في نظر الفقهاء تتمثل بصَون مصالح العباد أو الضروريات الخمس وهي: حق النفس ، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسْل ، وحق المِلْك - ومن الواضح أنّ هذه المصالح يعملُ النظامُ السياسيُّ على تحقيقها.

أمّا الشأن الدينيُّ والذي يتكون من أركانٍ وفرائضَ وواجبات ومحرَّماتٍ ومنهيات؛ فغرضُهُ أُخرويٌّ ، والمقصودُ به بحسب الماوردي وابن خلدون النجاة بعد الموت. ومن ضمن الواجبات ذات المنحى الأُخروي الزكاة، والتي هي فريضةٌ فرديةٌ مثل الصلاة والحج والصوم. لكنّ المشكلةَ التي ظهرت بشأنها أنها تملكُ وجهاً مالياً أغرى بالتناحُر حولها. وصحيحٌ أنّ النبيَّ ﷺ كان يطلبُ أداءها إليه أو إلى عمّاله؛ لكنه قد يكون فعلَ ذلك باعتباره نبياً ولتعويد الناس على دفع الزكاة والصدقات. أما الصحابةُ من بعده فاختلف سلوكُهُم: أبو بكر وعمر ألزما بها، وعثمان وعليّ تخلّيا عن الإصرار على أدائها للدولة من جانب المزكّين. واستمر التنازُع الجزئي أو الكلي لقرنين من الزمان ثم انفصلت الزكاةُ عن عمل الدولة بشكلٍ شبه كلي.



أنّ العقود الأربعة الأخيرة شهدت رغباتٍ جماهيريةً جارفةً هدفُها إقامة الدولة

الإسلامية التي تطبّق الشريعة. ومعنى ذلك أنه يُرادُ من جديدٍ إعطاءُ الدولة مهامَّ دينية انتزعها منها المجتمعُ منذ عصورٍ وعصور. وهذه الرغبةُ تتخذ أحد اتجاهين: الفرض على السلطة القائمة تطبيقَ واجبٍ ديني مثلما حدث بالكويت بشأن قانون الزكاة. أو تغيير السلطة القائمة لأنها لا تلتزم أحكام الشريعة، والمجيء بسلطةٍ تدمج الشأنين أو تعملُ لصالح الدين بحسب مفهوم الإسلاميين لذلك. ويرجعُ ذلك في نظري لثلاثة أسباب: تغير مهامّ الدولة ووظائفها في الأزمنة الحديثة، وتطورات تجربة العرب والمسلمين مع الدولة الحديثة ومع العالم، والضعف الذي نزل بالمؤسسة الدينية، التي تتولى في العادة إدارة الشأن الديني.

في **السبب الأول**، يتبيّنُ أنّ الإطار العالميَّ للدولة صار الوحدات القومية أو شبه القومية. ولم يعد للأساس الديني أيُّ اعتبارٍ في قيام الدولة أو تنظيماتها. وقد أحدث ذلك في المجال الثقافي والسياسي العربي والإسلامي مخاوفَ ووجوه قلقٍ على الهوية. وبخاصةٍ مع سواد فكرة المواطنة، والتي تفرضُ مُساواةً شبه مطلقةٍ بين الأفراد، وتوازُنات جديدة بين الفئات. ونحن نعرفُ أنّ التنظيمات العثمانية الصادرة عام 1857م، والتي تقيم دولةً متعددة الشعوب والأديان على قدم المساواة، أي على مبدأ المواطنة، أثارت قلقاً عميقاً لدى المسلمين والمسيحيين واليهود. أمّا لدى المسلمين فلأنّها تسوّي بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات وقد اعتاد عصوراً متطاولةً على غير ذلك. وأمّا لدى غير المسلمين؛ فلأنّها تفرضُ التزاماتٍ في مقابل الميزات والحقوق التي تُعطيها للمواطن؛ ومن ضمن ذلك الخضوع للتجنيد الإجباري، والخضوع لقوانين الدولة التي كان الذميون لا يخضعون لأحكامها أو يقفون أمام محاكم مختلطة عندما يتعلق الأمر بخصومةٍبين أطراف متعددي الديانات أو التابعيات. وما استمرت الرحابةُ التي أحدثها الدستور العثماني الصادر عام 1876م والمعطَّل منذ عام 1878م وحتى عام 1908م. إذ ساد الاستبدادُ والطابع الاندماجي لسياسات السلطان عبد الحميد، ونُصرة مذهب على مذهب داخل الإسلام. فالتقليد تغير، دون أن يستتبَّ الجديد. وعندما زالت الدولة العثمانية وظهرت الدولُ الوطنية كان بعضُها حيادياً تُجاه الإسلام ، وبعضُها الآخر عدائياً تُجاهه. وقد أدَّت الحيرة وعدم التأكُّد ، وبقاء الاستعمار في ديار الإسلام إبّان ظهور

الدولة الوطنية، إلى ظهور حركات إحيائية إسلامية تعمل على صَون الهوية الثقافية والدينية. وهذه الحركات هي التي تطورت لديها فيما بعد أُطروحة «الحاكمية» والتي تعني الحكم باسم الله في سائر الشؤون.

والسبب الثاني: أنّ التجربة السياسية العربية لم تلق نجاحاً كبيراً في القيام بالمهامّ المُلْقاة على عاتق الدولة الحديثة: صون المصالح الوطنية، وتطوير حياة الناس وتحسينها، وإشراكهم في إدارة شؤونهم العامة. وقد فرض عليها ضياعُ فلسطين استنزافاً قيمياً وسياسياً ومادياً لعقودٍ وعقود. وقد أثّر العجز وسوء الإدارة والفساد في وعي الشباب المتدينين، الذين انضووا في الحركات الدينية الإحيائية؛ فانصرفوا للعمل على إسقاط الدولة بدلاً من إصلاحها وإنقاذها. واعتقدوا أنّ الدولة الدينية أو التي تطبق الإسلام هي وحدها التي تستعيدُ الإسلام إلى المسلمين والمسلمين إلى الإسلام.

والسبب الثالث: ضعفُ المؤسسة الدينية ولم يعد الشبانُ واثقين أنها تستطيع حماية الدين ومصالحه ووجوده الاجتماعي. ويرجعُ ذلك الضعف إلى القصور في التطور والتطوير، وإلى سلوك الدول إزاءها. فالمؤسسة التقليديةُ ما عادت تستطيع الإجابةَ على أسئلة العصر بطرائق مقنعة. كما أنّ الإصلاحيين ما نجحوا في تحديثها أو الحلول محلَّها. أما سلوك الدول تجاه المؤسسة الدينية التقليدية فاتّسم بإحدى ثلاث سِمات: الإلغاء أو محاولته، أو الاستتباع، أو الحياد النسبي. وفي كلّ الحالات نعى المواطنون على النُخَب الدينية عدم القدرة على القيام بواجبات التعليم الديني والفتوى وحماية مصالح الناس في مواجهة الحكّام، والدفاع عن الإسلام في وجه منتقديه ، والاستتباع للإدارة السياسية بدلاً من العمل على تقويمها وإصلاحها. ولذلك فقد أمّلوا من وراء الوصول للسلطة القيام بما عجز هؤلاء عن القيام به لجهة خدمة الإسلام وتطبيق أحكامه.

فالدولة الحديثة دولةٌ مدنيةٌ ، وهي غير مؤهَّلةٍ للقيام بمهام دينية حتى لو كانت ديكتاتورية أو يتزعمها رجال الدين. والنزاعُ الناشبُ بين الإسلاميين والدولة منذ أكثر من أربعين عاماً أكبر دليلٍ على ذلك. وشأنُ الدولة المدنية الحديثة ضمانُ الحريات الدينية بحيث يستطيع الجميع ممارسة شعائرهم وعقائدهم، وليس اتّباع هذا

المذهب أو ذاك والذي يُحدثُ انقسامات وشرذمات ويُسيءُ إلى الدين . ثم إنّ فرض أحكام دين معيَّن يتنافى مع مبدأ المواطنة حتى لو كان جميع المواطنين مسلمين. فالإسلام كان تعدّدياً دائماً، وهناك اختلافاتٌ كثيرةٌ في وجهات النظر بداخل الإسلام ومذاهبه. وفرض اتجاهٍ معيَّن حُكْمٌ بمقتضى عقيدة فئةٍ ، وهو يعني إحداث تمييز يتنافى مع مبدأ المواطنة، ويشرّع الأبواب على الانقسام؛ فكيف لا يخلو مجتمعٌ واحدٌ من التعدد الديني والإثني والسياسي؟!

التجربة التاريخية الإسلامية لم تفصل بين الدين والدولة، بل قسّمت العمل بحيث تقومُ كلُّ جهةٍ بأداء الواجب المنوط بها، وممارسة حرياتها في اعتقاداتها أفراداً وفئات ومذاهب وأدياناً. لكنْ حتى التجربة القديمة، والتي نجحت في البقاء طويلاً دونما صراع بارز، لا يمكنُ استعادتُها لتغير الزمان والمكان والرؤى. ولا شكَّ أنّ هناك مشكلةً بين الدين والدولة في الوطن العربي على الخصوص. لكنّ دمج الديني بالسياسي أو تحكم الديني بالسياسي أو السياسي بالديني لن يحلَّ المشكلة بل سيُفاقمُها بالأحرى.

ولا أرى مبرراً ولا عذراً لفرض الزكاة من جانب الدولة ما دام الأفراد المسلمون هم الملزمون بأدائها ، وهم يزكّون بالتأكيد كما يصلُّون لأنَّ الصلاة فريضة. أمّا المتجمع من أداء الزكاة للدولة فلن يكونَ كبيراً بحيث يحلُّ المشكلة الاجتماعية. علماً انه من حقّ الدولة أن تزيد الضرائب من أجل البرامج التنموية أو السياسات والخطط التنموية. ومن حقّ النواب أن يفرضوا قانوناً في ذلك. لكنْ ليس من حقهم فرض أداء واجبٍ دينيٍ فردي ولو كانت له أبعادٌ اجتماعيةٌ أو مالية. وما أهمل المسلمون دينهم ولا توقفوا عن أداء فرائضه وتطوعاته. والزكاة ذات طبيعة إغاثية ولذلك لا تبدو آثارها الاجتماعية بوضوح. لكنْ لننظر في الأوقاف ذات الصبغة التطوعية والمنحى الاستراتيجي. فقد أوجدت لها المجتمعات الإسلامية – آلاف المؤسسات، وأدخلت عليها في مطلع القرن العشرين «بنك الأوقاف» للاستثمار في اسطنبول. وهكذا فليس صحيحاً أنّ المسلمين لا يطبقون أحكام دينهم، ولا يعيشون بحسبه إلاّ إذا قادهم لذلك الإسلاميون الجدد!

إنّ قانوناً يفرض الزكاة على الموطنين يشكّل عبئاً على مبدأ المواطنة، كما يشكّل

عبئاً على ضمير المكلَّفين وحرياتهم، وعلى علاقة الدولة بمواطنيها. فهناك من المواطنين المتدينين من لا يرى أداء الزكاة إلى الدولة، ولا يعتقد أنّ ذلك يُجزئه، وسيضطر إلى دفع الزكاة مرةً أُخرى. وهناك من المواطنين من لا يرى شرعية النظام السياسي وبالتالي لا يرى أداء الزكاة إليه. وسيضطر بعد القانون لإعلان تمرده شأن المتشددين الذين نعرفُهُم. وهناك من المواطنين من لديهم خصوصيات مذهبية تحولُ دون أدائهم الزكوات بهذه الطريقة (الجعفرية مثلاً الذين أعلنوا بالكويت عن اعتراضهم). وأخيراً هناك أُناسٌ غير متدينين أو غير مسلمين، وليسوا مستعدين لأداء فريضةٍ دينيةٍ إسلامية. وهذه كلُّها أعباء على الدولة التي تريد فرض أداء الفرائض بالسيف أو بقوة القانون، ولا يُقارَنُ هذا العبءُ الباهظ بالفوائد المتحققة مما يُستجمع من أموال الزكاة.

فالأبلغَ من ذلك كلّه ، ما يدلُّ عليه هذا القانون من خضوع لجدول أعمال الإسلاميين، بل لفكرتهم الأصلية المخطئة. فليس صحيحاً أنّ المسلمين لا يطبقون شريعة ربّهم وأحكام دينهم، وأنه ينبغي فرضُها الآن بالقانون أو بالسيف. وإذا قيل إنّ ذلك حريٌّ أن يساعد الدولة على حلّ المشكلات الاجتماعية، فالجوابُ أنّ السلطة الحديثة لديها مسؤولياتٌ اجتماعيةٌ وتنموية لا علاقةَ لها بالواجبات الدينية. وتستطيع المؤسساتُ المدنيةُ الخاصةُ الإسهامَ طوعاً ووعياً واختياراً في حلّ المشكلات الاجتماعية من طريق الزكاة وغيرها. وقد قامت في سائر أنحاء ديار الإسلام صناديقُ للزكاة ومؤسسات للأوقاف للأغراض الاجتماعية.

* * *





العنف الديني أم التعددية الدينية؟ ضرورة الاختيار

وليام غالستون ◆

إنّ سؤال الساعة يتمثل في قابلية التقليدية الإسلامية لتَقَبُّل الديمقراطية. بيد أنَّ السؤال الأَوْلى بالطرح رغم الأهمية الفائقة للسؤال السالف الذكر: هل يستطيع التقليديون الإسلاميون استيعاب التعددية الدينية وصُنْعَ سلامهم معها، أو يُصرون على متابعة رفض التلاؤم، وإنشاب النزاعات التي لاتنتهي؟! وقد كان المراقبون الغربيون مقتنعين دائماً أنّ العنف باسم الدين هو تصرُّفٌ غير عقلاني، وأنّ العقلانية في التفكير والممارسة هي الحلُّ الأمثَلُ للمُشكِل. وأُريدُ هنا أن أقترح اتّباعَ مقاربةٍ أُخرى في فهم الأمر كلِّه. ذلك أنَّ تضاؤلَ حجم العنف باسم الدين في أوروبا ليس سببه انتصار الأفكار العقلانية؛ بل التجارب التاريخية المريرة التي أقنعت الناسَ بأنّ الاعتراف بالتعددية الدينية أقلّ كُلفةً وضرراً من النزاعات، كما أقنعتهم بضرورة التسامح. والواقعُ أنّ هذه الممارسات من جهةٍ ثانية قدَّمت نظريّاً وعملياً دعماً للمؤسَّسات، ولليبرالية الدستورية. ولذلك تصبحُ المسألةُ الأساسيةُ اليوم: هل هناك تطوراتٌ داخل الإسلام يمكن مع الوقت أن تجعل من التعددية أمراً جذّاباً وممكناً، حتى بالنسبة للمسلمين التقليديين الذين لا يحبون الليبرالية الغربية؟!

السياسة، الدين، التعددية: من الناحيتين الموضوعية والعامة، هناك أحد ثلاثة احتمالات للعلاقات بين السلطات السياسية والدينية.

◆ أستاذ الدراسات الدينية بجامعة ماريلاند – الولايات المتحدة .

الأول أن تسُودَ السلطة السياسية كلَّ شيءٍ في المجتمع بما في ذلك المؤسسة الدينية بحيث تُعتبرُ المؤسسةُ الدينيةُ أداةً لدعم سلطة الدولة (ولهذا كثيراً ما تسمَّى تلك السلطة : مدنية). وهذا الاحتمال يؤدي إلى عدة صعوبات ومشكلات ومن بينها أنه يسخِّر المضمون الديني أو اللاهوتي للإيمان للضرورات والمصالح المدنية. وتشير النقاشات المشتعلة بفرنسا وبلدان أوروبية أُخرى بشأن الحجاب والرموز الدينية في المدارس العامة، إلى استمرار التنافُس والتجاذُب بين التقليد الجمهوري المدني أو العلماني من جهة، والوضع الديني أو الشعائري لدى المواطنين أفراداً وجماعات من جهةٍ أُخرى، وميول السياسي للاستيلاء على الديني أو ضبطه.

والاحتمال الثاني: وهو احتمالٌ معاكسٌ للأول، ويتصور إمكان سيطرة الديني على السياسي في المجتمع، وإخضاعه لصالحه. وفي هذه الحالة يتكون شكلٌ من أشكال الثيوقراطية. ويكونُ الجانب الدينيُّ المسيطرُ في المجتمع فريقاً لاهوتياً واحداً على حساب الفرقاء الآخرين.

والاحتمال الثالث: تعايُشُ السياسي والديني، دون أن يسيطر أحدُهُما على الآخَر. وإحدى صِيَغ هذا التعايُش تفترض تقسيم الحياة الاجتماعية إلى مجالاتٍ وأبعادٍ يتقاسُمها الطرفان باتفاقٍ أو بدون اتفاق. وأحد الأمثلة أو التصورات لذلك مقولة : أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله! بيد أنّ الحياة الإنسانية لا يمكن فصْلُ مجالات أحدها عن الآخر بعمليةٍ جراحيةٍ قاطعة، إذ يستمرُّ التداخل والتجاذُب وتستمرُّ دعاوى الاختصاص والصلاحيات. وتحتاج الأمور في هذه الحالة إلى إيضاحاتٍ نظرية وتسويغاتٍ قانونية.

ومن جهةٍ أُخرى لا يقبل المؤمنون والمتدينون في الأغلب الأعمّ بوجهة النظر الجمهورية العلمانية الراديكالية التي تعزلُ القيم الدينية عن معظم مجالات المجتمع المدني. وتُشير تواريخ الأُمم الأوروبية، وبخاصةٍ في فرنسا وإيطاليا التي تملك تقاليد جمهوريةً عريقةً، إلى أنّ محاولات عزل الدين واعتباره مسألةً شخصيةً بحتةً، أدت إلى توتُّراتٍ عميقة، وفي بعض الأحيان إلى عنفٍ مُندلِع.

بيد أنّ الخيار الثيوقراطي لا يمثّل حلاًّ أفضل. وقد تكون الثيوقراطية خياراً مغرياً

للمجتمعات ذات الأوحدية الدينية، بيد أنها تسبّب ولا شكّ مشكلاتٍ أساسية في المجتمعات ذات التعددية الدينية. في مثل هذه الحالة تحاول المؤسسات الدينية القوية (وليس الرمزية أو الشكلية مثل كنيسة بريطانيا) أن تستخدم الإرغام لفرض وجهات نظرها على الجماعات الأُخرى التي ترفُضُ ذلك. وهنا أيضاً قد تندلعُ أحداثُ عنفٍ ناجمة عن مقاومة سطوة المؤسسة الدينية أو السياسية المسيطرة.

والواقع أنّ تفحُّص هذه الإمكانات جميعاً يشير إلى أنّ خيار التعايُش هو الخيارُ الأَولى بالاعتناق، وهو خيارٌ أفقيٌّ وليس هرميّاً، ولن يرضى عنه الثيوقراطيون ولا العلمانيون الراديكاليون. لكنه جديرٌ إذا أُخذ على محمل الجدّ أن يخفّض العنف والإرغام إلى أدنى حدٍّ ممكن. فالعنف الممارَس باسم الدين لا يُقاوَمُ بالعلمانية؛ بل يُقاوَمُ ويُتجاوَزُ بالتعددية المؤسَّسية. وإذا قارنّا العنف الجاريَ في الغرب اليوم باسم الدين بما كان عليه الأمر في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فسوف نجد أنّ الوضع تحسَّن تحسُّناً كبيراً. ولذلك فقد يمكن بدراسة المسألة وتاريخها الإفادة من التجربة الغربية، في الوصول إلى خفضٍ للعنف باسم الدين في النواحي التي ما يزال ملحوظاً فيها في أجزاء العالَم المختلفة.

ما هي العلاقةُ بين التعددية الدينية المؤسَّسية إذن وخفض العنف؟ إنّ هذه مسألة تستحق الاهتمام والمعالجة والإجابة. وأريدُ هنا أن أختلف مع الذين يعتبرون الدين مصدراً مستقلاًّ للنزاعات. إذ أُفضّلُ أن أرى العاملَ الدينيَّ بمثابة شاشةٍ تظهر عليها مظالم وشكاوى وعُقَد عميقة ناجمة عن الفقر والحرمان وذكريات الاستعمار وأحاسيس الإذلال. نعم، يفضّل كثيرون من الأميركيين اللجوء إلى تعليلاتٍ أسهل لأحداث مثل الحادي عشر من سبتمبر (2001م) ؛ إذ يذهبون إلى أنّ الإرهابيين إنما هاجمونا لأنهم يكرهون حريتنا وأسلوبَ حياتنا، وليس أنهم قاموا بذلك لأنهم لا يريدون وجودنا العسكريَّ في البلدان الإسلامية. وإذا بدأنا محاولة الإجابة على مسألة التنوير، وتجاوُز العنف باسم الدين، فأنا أميلُ بدايةً إلى عدم اعتبار التنوير ظاهرةً تاريخيةً متفردةً وواحدة (بغضّ النظر عن الظاهرة الأقدم والمتعلقة بلقاء الديانات الثلاث بالفلسفة الإغريقية). هناك تنويريةٌ راديكالية، مُلحدةٌ نظريّاً، وعلمانية عنيفة في الواقع العملي. وقد أدّى ذلك بكثيرٍ من الناس، الذين دعموا

الثورة الفرنسية في البداية، إلى الإعراض عن ذلك عندما خبروا ما أثارته من عنفٍ تحت اسم مُعاداة الدين. ومنذ الثورة الفرنسية وإلى سقوط سور برلين، تسببت الراديكالياتُ التنويرية في عنفٍ ما عرف التاريخُ البشريُّ مثيلاً له على مدياتٍ طويلة. لكنْ كان هناك من ناحيةٍ ثانيةٍ تنويريون معتدلون، أرادوا سوادَ النزعة النقدية، وإتاحة الحرية للمختلفين والتعدد المثْري. وبين هؤلاء يقع أكثر آباء الاستقلال الأميركي. أمّا الراديكاليون بينهم لهذا الجانب أو ذاك فقد اضطروا للاعتزال (انظر نموذج توم پين). وأودُّ الذهاب هنا إلى أنّ هؤلاء التنويريين المعتدلين كانوا في الحقيقة من القائلين بالتعددية الدينية وإن لم يستعملوا هذا المصطلح. فجيمس ماديسون مثلاً في وصفه للضمير الديني، والذي صار جزءاً من التفكير السياسي والقانوني الأميركي، يتحدث عن سلطتين متعايشتين، لا تستطيع إحداهما أن تُلغي الأُخرى أو تسيطر عليها. ولكي نكون أكثر وضوحاً نقول: إنه من الخطأ اعتبار الليبرالية المؤسسية متحكمةً في القناعات الدينية أو محكومةً منها.

لكنْ من الخطأ أيضاً إعادة تضاؤل العنف باسم الدين في أوروبا في الأزمنة المعاصرة إلى التنوير وحسْب. حوالي العام 1640م كان قرنٌ من النزاعات الدينية قد ترك أوروبا مرهقةً وشديدة الخيبة. وقد بدأ العقلاء يتوصلون إلى قناعةٍ مؤدَّاها أنّ العنف الدينيّ المتبادَل غير مقبولٍ ولا معقول، ولو كان سببه أو علته إنقاذ الأرواح الضالة. فالعنف باسم الدين يشكّل مشكلةً أكبر من الأمراض السياسية والأخلاقية الأُخرى. وقد وصف مفكّرون مُحْدَثون مختلفون مثل جوديت شكلير وليوشتراوس كيف تغيرت المواقفُ الأوروبيةُ وتحولت ضدَّ ماسمّاه ميكيافيللي وكان سبّاقاً في ذلك: «الوحشية التقويّة». ورغم أنّ هذا الحكم كان أخلاقيّاً أكثر مما هو نظري؛ فإنه فتح الطريق لانتصار فكرة التسامح وأُفُقه. قال بعضهم: إنّ القهر باسم الإيمان ينقُضُ نفسَهُ بنفسِه ولذلك فهو محكومٌ عليه بالفشل. بينما ذكر آخَرون أنّ الفهم الصحيح للمسيحيَه يجعلُ من المستحيل استخدام العنف للإرغام على اعتناقها. وذهب بعض المفكرين الشجعان إلى أنّ الله يمكن الوصول إليه بطرقٍ متعددة، ولذلك لاحقّ لأحدٍ في فرض السبيل الواحد. والواقع أنّ الرؤية الأكثر تمثيلاً لنفوذ التنوير هي فكرةُ «اللاهوت الطبيعي» أو بتعبير عمانوئيل كانط : الدين في حدود العقل وحده ! لكنْ

في حين تبرر هذه النظرة الإله والكَوْنَ لدى الفلاسفة؛ فإنها تتجاهل كثيراً من العناصر التي تربط المؤمنين إلى اعتقادهم الخاصّ. بل أسوأ من ذلك، أنّ المعجزات والوحي والتجسُّد ربطت وتربط بين الله والإنسان. وقد أدرك كانط ذلك عندما ذهب إلى أنّ نقده الشهير للعقل المحض أو المجرَّد والذي ضَيَّقَ حدود العقل كان المقصودُ به إعطاء مساحة للإيمان؛ ولذلك فقد يكونُ من المعقول القول بأن الفلسفةَ يمكن أن تُسهم في فهم النزاع بين الإيمان والعقل؛ لكنها ليست قادرةً عن حلّ ذاك النزاع. ولأنه لا حلَّ نهائياً لهذه المشكلة؛ فإنَّ أيَّ إجابةٍ سياسيةٍ سوف تحيطُ بهذا التوتر دون أن تستطيعَ إنهاءه. بيد أنّ هذا الأمر بالذات تستطيع الليبرالية المؤسَّسيةُ إنجازه إن جرى الأخذُ بصيغتها الأكثر تقدماً وإنسانية. ففي ظل الليبرالية المؤسسية يمكن أن ينجح الحلُّ التعايُشي حتى لو كان كلُّ الناس مؤمنين متدينين. لكنْ يكونُ على هؤلاء المؤمنين التسليم بأنَّ الدين الحقّ لا يؤيد العنف أو الإكراه على اعتناق الاتجاه المعيَّن. وهكذا لا تستطيع الدولة أن تُرغم أيّاً من مواطنيها على اعتناق دينٍ معين أو البقاء على مذهبٍ معين؛ بل يكون عليها أيضاً أن تحمي المواطنين من محاولاتٍ كهذه. على أنَّ وقوف الدولة في وجه الإكراه باسم الدين أو المذهب، يثير أيضاً أسئلةً حول المعنى والحدود. فهناك من يقول: إنّ مجرد وجود دولة تنصر أو تدعم ديناً معيناً يعني اختراقاً لمبدأ الحرية الدينية، وعدم الإكراه. بينما يذهب آخرون إلى أنّ المؤسسات الدينية الأوروبية أظهرت في الأزمنة الحديثة اقتناعاً عميقاً بالحريات الفردية؛ بما في ذلك الليبرالية الدينية. وقد ذهبت المحكمة الأميركية العليا، إلى أنّ تبنّي دينٍ معينٍ أو «دعمه» يخالف مبدأ عدم الإكراه، وهذا أقصى ما جرى التوصل إليه في الليبرالية المؤسَّسية. إنّ مبدأ «لا إكراه» يختلفُ عن إنكار الحقيقة الدينية في حدِّ ذاتها، كما يختلف عن ممارسة التسامح إزاء التعددية بوصفها إجراءً عملياً مؤقتاً، يجري التخلي عنه إن تغيرت الظروف!

الدين والعنف: بعض التمييزات: الدين: أريد أن أضع ثلاثة تمييزاتٍ بين الديانات. **الأول** تختلف الديانات في بنيتها الأساسية، فهناك دياناتٌ تركز على العوالم الداخلية، بينما تركّز دياناتٌ أُخرى على السلوك الخارجي. وهذا التمييز يسري على الشعائر التعبدية، كما على التعليمات التي تحكم الحياة العامة. **والثاني**

أن الديانات تختلف من حيث دعواها أو نصيبها أوسيطرتها على الحياة العامة. فهناك دياناتٌ تدعي السيطرة الجزئية فقط (أعطِ مالقيصر لقيصر..). وهناك دياناتٌ تدعي أو تطلب السيطرة على سائر مناحي الحياة. **والثالث** تختلف الديانات من حيث شمول دعواها، وهل تعتبر نفسها نهجاً للنجاة لسائر شعوب العالَم، أو أنها ترتبطُ بشعبٍ معيَّن[1].

إنّ الذي أراه أنّ كل تمييزٍ من هذه التمييزات يؤثّر في موقف الدين وأهله من التعددية الدينية في المجتمع الذي يسود فيه. والذي يبدو لي أنّ الأسهل قَبولاً للتعددية هم أولئك الذين يتبعون ديناً يقول بالتوجه الداخلي والشخصي، وبذلك فهم لايهتمون كثيراً للشأن السياسي، ويريدون أن يُتركوا وشأنَهُم. وعلى العكس من ذلك؛ فإنّ الديانات التي تتخذ صفة القانون مضطرة للاهتمام بالشأن العام مثل اليهودية التقليدية والإسلام. ولذلك تصبح العلائق بين القانون الديني والقانون العام دقيقةً ومتشابكةٍ. والمسألة الأخرى أنّ الديانات التي ترى أنّ صلاحيتها القانونية محصورة من الأرجح أن تتعايش برحابةٍ أكبر مع التعددية من تلك التي تملك دعوى شمولية. إنّ الذين يمارسون في دين يعتبر كلَّ شيءٍ مهماً من تناول الطعام وإلى الشأن السياسي ، يجد نفسه مضطرا لاستخدام القوة السياسية في تطبيق دينه، أو على الأقلّ حماية ممارسته. وقد يؤثر ذلك في ممارسات أهل الديانات الأُخرى، فضلاً عن غير المتدينين داخل تلك الجماعة السياسية. وبذلك فإنّ صعوبات الاعتراف بالتعدد تأتي من جهة اعتبار الدين نفسه ذا شموليةٍ توحيديةٍ عامة، كما هو الشأن في الإسلام التقليدي. فسيد حسين نصر - العالم المسلم المعروف - يقول: إنّ الإسلام لا يعترف بالتمييز (بخلاف المسيحية) بين الديني والدنيوي أو المقدس والمدنَّس؛ بل إنَّ كلَّ ذلك يحكمه مبدأٌ واحد. وإذا أخذنا بوجهة النظر هذه فإنّ ذلك يعني إلغاء الفكرة القائلة بوجود عالمٍ من الدنيوية والحرية والتعددية المستقلّ عن الدين. إنّ ذلك يحملُ تهديداً مميّتاً بالوثنية أو الجاهلية، جاهد الإسلام ضده منذ نشوئه[2].

وأخيراً فإن الديانات العالمية تمتلك موقفاً أقلّ تلاؤماً تجاه التعددية أينما ظهرت. ففي الحد الأدنى سيعمد أتباع الدين العالمي أو الذي يمتلك دعوةً عامةً إلى الدعوة

والتبشير لتوسيع نطاق جماعتهم. وإذا وجدوا منافسةً أو سهولةً أكبر فيمكن اللجوء إلى وسائل ضغطٍ من أجل اعتناق الدين . ونعرفُ من الألفي عام الماضية أنَّ بعض الأديان استخدمت القوةَ فعلاً في كسْب الأنصار للدين. إننا نتحدث هنا عن رؤيةٍ أو موقفٍ عامٍ وشامل. إذ تميل الدياناتُ ذاتُ التوجه الخارجي والقانون العامل والدعوى الشاملة إلى اتخاذ مواقف أقلّ انفتاحاً تجاه التعدد والتنوع، وقد تلجأ إلى القوة لمنع ذلك. وفيما يتصل ببعض الفِرَق البروتستانتية؛ فإنّ دعوتَها العالمية أو نزعتها التبشيرية العامة، تتوازنُ بعض الشيء من خلال توجهها نحو التعبد الداخلي من جهة، وعدم ميلها لاستخدام العنف في الانتشار من جهةٍ ثانية. ورغم أنّ اليهودية الربينية القديمة تميلُ إلى الرسوم والشعائر الخارجية؛ فإنها من ناحيةٍ ثانية تمتلك نظرةً جزئيةً ذات خصوصية لأمور العالَم. ولذلك فإنّ وجهة نظري أنّ الإسلام والكاثوليكية هما الأقلّ ميلاً لتقبُّل التعددية ولتجنُّب العنف. ولدى الإسلام فإن الأمر أصعب، فالشريعة الشاملة تعبيرٌ عن إرادة الله التي لا تتغير، وهي أكثر شمولاً وإلزاميةً من التعليمات المدنية والدينية للكنيسة الكاثوليكية.

العنف : إن التمييز الذي تحدثنا عنه بين المجال المنحصر والآخَر الشامل، والإيمان المتجه للداخل والآخر الخارجي، يسمح لنا بالتمييز بين العنف الديني الدفاعي والآخَر الهجومي.

إنّ الأديان القائلة بالمجال المنحصر والخصوصي تنسحبُ من العمل في المجال العام، ولا تشارك فيه إلاّ مع الآخَرين، ولا ترى داعياً لممارسة العنف إلاّ دفاعاً عن حرية ممارستها الدينية، وهي تتقبل التعددية حتى لو لم تحبّها ما دامت شعائرها وعباداتها مصونةً وحُرَّة. أما الديانات الشمولية فهي دياناتٌ هجوميةٌ، وتميل إلى استخدام القوة لفرض سيطرتها على الآخَرين. وهناك أربع خصائص إن توافرت صار الأمر خطراً: الرؤية غير المتسامحَة، والموقف غير ممكن التراجع عنه، والتوقعات الشمولية، والتصرفات العنيفة عندما يكون ذلك ضرورياً. وهذه «الإيمانات» إن توافرت فيها أو تجلّت تلك الخصائص تكون مُعاديةً للتعددية من أي نوع وتستحق الحذَر. وهناك خصيصةٌ خامسةٌ أذكرها هنا للنقاش لأني غير متأكدٍ منها: هناك ديانات تستخدم العنف بطريقةٍ عمليةٍ عندما ترى ذلك مفيداً. وهناك متدينون

يستخدمون العنف غرائزيّاً أو تلقائيّاً عندما يرون شيئاً لا يعجُبهم. ولا شكّ أنّ تجنُّبَ العنف الأدائي سهلٌ من طريق عروض وإغراءاتٍ وضغوط، أمّا العنفُ الآخَرُ التلقائي والذي يقسّم العالم طهوريّاً إلى مقدّسٍ ومدنَّسٍ فهو صعبُ المعالجة. ولنذكرْ نموذجاً لهذا الأمر سيد قطب أبو الأصولية العربيّة. فقد اشمأزّ جداً بجامعة كولورادو من نمط العلاقات بين الذكور والإناث الأميركيين. وظلّ هذا الانطباع المنفِّر لديه سنواتٍ بعد ذلك. وقد تكون مسألةُ المرأة وتحررها أحد الموضوعات الشائكة في التحرر الإسلامي.

التعددية والعنف الديني: دراسة ثلاث حالات: لا تتحدد الأشياء والموضوعات بالأفكار وحسْب؛ بل بالتطورات التاريخية أيضاً. ولذلك فسأذكر في الخاتمة ثلاث حالاتٍ لبلورة العلائق بين الدين والعنف.

تطورات الكاثوليكية: إنّ الذين ينزعجون اليوم من تقليدية الإسلام، وحصريته ولا عقلانية بعض الأفكار والممارسات، ينسَون أنّ المسيحية الكاثوليكية حتى القرن التاسع عشر كانت الأكثر رجعيةً ومعارضةً لليبرالية والتعددية والتنوير على ظهر الأرض. وقد أشار ديفيد أوبريان إلى ذلك عندما ذكر أن الكاثوليك لا يتقبلون المجتمع التعددي لأنه مستحيلٌ عليهم فرض رؤيتهم الاجتماعية فيه وعليه؛ وذلك قبل مجمع الفاتيكان الثاني[3]. والواقع أنّ أوبريان لا يتشددُ في فهم المشكلة الكاثوليكية آنذاك . ففي العام 1864م أصدر البابا بيوس التاسع وثيقةً أدان فيها مبدأ سلطة الشعب وحرية التعبير وحرية الضمير والعبادة ، وذكر ثمانية أوهام أو أخطاء في الحياة الثقافية والعامة ينبغي تصحيحُها، منها حرية الضمير والعبادة ، وضرورة مصالحة البابا مع البروتستانت ومع الحضارة الحديثة . لكن منذ ذلك الحين وصولاً لمجمع الفاتيكان الثاني ضاقت الهوةُ بين الكاثوليك والليبرالية والتعددية. ففي مقررات المجمع الفاتيكاني حديثٌ طويلٌ عن كرامة الإنسان والضمير الإنساني والحرية الدينية والتعددية. وهو ما ذكره أوبريان وفصّل القول فيه لإيضاح الفروق بين ما قبل مجمع الفاتيكان الثاني وما بعده[4]. والمُلاحَظُ أنّ أكثر الأمور لفتاً للانتباه هو تأكيد المجمع على حرية التعبير[5]، وتأكيده على قبول التعددية[6] الدينية التي ظلت على مدى القرون الماضية أكثر المحرمات هَولاً. فما تريده الكنيسة اليوم ليس الموقع

المفضَّل أو الأول في الدولة والعالم؛ بل الإحساس بالحماية للعيش وممارسة دورها ضمن المجتمع التعددي[7].

ولاشك أن قدْراً كبيراً من النفور بين الكاثوليكية والتعددية حتى القرن التاسع عشر يعود إلى السياسة اللادينية العنيفة للتنوير الراديكالي المعادي للكنيسة والكهنوت في أوروبا وقد وجدت الكاثوليكية في الولايات المتحدة حالةً مختلفةً عن أوروبا. ففي الولايات المتحدة أُناسٌ ضدَّ المؤسسة الدينية والكهنوت القاسي، لكنهم ليسوا ضد الدين؛ وهذا هو التنوير المعتدل. وكما لاحظ ألكسيس دي توكفيل ففي أميركا بعد الثورة (بخلاف فرنسا بعد الثورة) ما ظهر هناك تناقُضٌ بين الدين والحرية. وقد أدت هذه التجربة الجديدة للعيش المشترك أو المتعدد دينيّاً وسياسيّاً إلى التأثير في التفكير الكاثوليكي شأن ما حدث مع جون كورتني موراي الذي حاول التوفيق بين كرامة وحريات الشخص الإنساني، ومسائل الخير العام. وجاء انتخاب جون كنيدي رئيساً للولايات المتحدة وهو كاثوليكي خاتمةً للمسافة بين الكاثوليك والمواطنة الأميركية. وقد كان من نتائج ذلك تصالح البابوية مع الحداثة في مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م) أيام يوحنا الثالث والعشرين.

والذي أراه أنّ المسلمين يمكن أن يحصل لهم في ديار الهجرة والديمقراطيات الليبرالية ما حصل للكاثوليك في الولايات المتحدة من تقبلٍ للتعددية، وبخاصةٍ أنّ المسلمين ليس عندهم بناءٌ هرميٌّ كهنوتي.

السياسة والإيمان في اليهودية: قد يخطر للمراقب أنّ اليهودية القديمة كانت تميلُ للثيوقراطية. وهناك فعلاً تياراتٌ بداخلها كانت تفضّل هذا الأمر. ولو سيطرت تلك التيارات لكان صعباً على اليهودية أن تقول بالليبرالية والسياسات الدستورية. لكنْ في الواقع هناك تأويلاتٌ توراتيةٌ وتلمودية قادت في النهاية للقول بالحكومة المدنية. من الناحية النظرية فإنّ السلطة التي أسَّسها موسى كانت ثيوقراطية. وإذا أخذنا سِفْر القُضاة بوصفه تاريخاً فإن الثيوقراطية امتدت بين اليهود لأزمنةٍ طويلة. وفي سفر القُضاة (23:8) يقول جدعون للذين أرادوه أن يتولى المُلْك: لن أكون أنا ملكاً عليكم، وكذلك ابني، ملككم الدائم هو الله نفسه! لكنْ إذا كان الله هو الحاكم فإنه يحكم من خلال أدواتٍ بشرية أو وُسطاء بشريين. وهؤلاء الوسطاء أو القُضاة يتوقف عليهم

صلاحُ النظام فصموئيل آخر القُضاة كان رجلاً مستقيماً؛ لكنّ أولاده لم يكونوا كذلك. واجتمع حكماء بني إسرائيل وطلبوا من صموئيل أن يولّي ملكاً عليهم لإدارة شؤون العدالة وللقيادة في الحرب. ورغم اعتراض صموئيل فقد كان لابد من ذلك (سفر صموئيل 8:1). وهكذا وخلال التطورات اللاحقة فإنّ الملكية اعتُبرت نظاماً مدنياً للحكم. وقد دعا نِسيم غيروندي، زعيم يهود برشلونة إلى سلطتين: واحدة لإجراء أحكام العدالة بحسب الشريعة اليهودية، والأُخرى لحفظ النظام العام. واحتج غيروندي بأنّ ذلك كان جارياً في الزمن القديم بوجود السنهدرين، والملك في الوقتِ نفسِه. ويسلّم غيروندي للسلطة الملكية بحق استخدام العنف، ولو بدا ذلك أحياناً غير متلائمٍ مع التوراة. بل إنه رأى إمكان أن تكون هناك إجراءات وقوانين لدى «الأمم الأخرى» أكثر فعاليةً في حفظ النظام مما هو في التوراة[8]. بتشكل السلطتين صار مطروحاً السؤالُ عن العلاقة بينهما؛ وبخاصةٍ بعد سقوط الجماعة اليهودية وانتشار اليهود في العالم. شموئيل أحد أعلام الفترة التلمودية المبكرة قال ما صار قانوناً شبه عام : «قانون المملكة هو القانون». وقد عنى ذلك بمعنىً ما تقديم الإجراء السياسي على الأخر الديني في حياة الجماعة اليهودية. ثم جاء موسى بن ميمون في «مشنا التوراة» فتحدث عن الحماية المتبادَلة أو المتساوية، والتي جرى استخدامُها للتفرقة بين القوانين العادلة والأُخرى التحكمية: فكل قانونٍ يستخدمه الملك ليكون سارياً على الجميع هو قانونٌ مقبول. أما ما يأخذه الملك من شخصٍ منفرد ليس من خلال قانونٍ معروف، بل وبواسطة العنف؛ فإنه يُعتبر اغتصاباً وسرقة[9]. وهكذا فالقانون ينبغي أن يخضع لمقتضيات العدالة، وإلاّ كان للجماعة أن لا تطيعه أو تقبله، بل وأن تقاومه إن كانت الظروف تسمح بذلك، وانطلاقاً من هذا الاعتبار جرى العملُ خلال العصور على تحديداتٍ للقانون الوضعي أو المدني الذي يستحق الطاعة، أو كما قال إسماعيل بن مودنّا لنابليون بونابرت عندما سأله عن حدود طاعة القانون لدى اليهود: لقد جرت تفسيراتٌ كثيرةٌ لمقولة شموئيل، والحقُ أننا نطيع القانون ما لم يتناقض مع شريعة التوراة[10]. فالساري حتى اليوم بين المتدينين اليهود أنّ القانون المدني مشروعٌ ما لم يتناقضْ بوضوحٍ مع أحكام التوراة[11]. لكنْ ليس معنى ذلك العصيان والتمرد للقوانين في كل الحالات. نعم في حالةٍ واحدةٍ فقط لابد

من الثورة وذلك إذا جرى فرض عبادة الأَوثان، أمّا فيما عدا ذلك فيجبُ النظرُ في الظروف وفي عواقب عدم الطاعة على الأفراد والجماعة. والواقع أنه في السنوات الألفين الماضية ما كانت لليهود دولة، وبذلك سقطت التقاليد الدينية وتقاليد المُلْك معاً، وما أعاد اليهود إحياءها حتى بعد قيام دولة إسرائيل. وقد أمَّل بعض اللاهوتيين عند قيام الدولة في عودة القانون الديني أو الشريعة. وقد كانت تلك وجهة نظر إسحاق هاليڤي هرتزوغ[12]. وهو ما كان يرى وجودَ سلطتين أو إمكان ذلك مع وجود شريعة التوراة[13]. وفي النهاية قام نظامٌ للتعايُش بين الدين والدولة، وهو تعايُشٌ مايزالُ صعباً ومتعثِّراً لكنْ تسودُ الآن الآلياتُ المدنية والدستورية في الحياة العامة. في حين يسيطر الحاخام الأكبر على الأحوال الشخصية لليهود، ويعود لرجال الدين في الديانات الأُخرى أمر السيطرة على أحوالهم الشخصية؛ ففي إسرائيل ليس هناك زواجٌ مدني. وليس من السهل القول بأن الديمقراطية المدنية صارت هي السائدة نهائيّاً في الدولة العبرية. فهناك تأثيراتٌ وصراعاتٌ متبادلة. وما جرى حتى الآن إنما كان تحت تأثر التنوير الأوروبي الذي عمل فيه يهود كثيرون، وتحت تأثير ضرورات الدولة الحديثة. وهناك روحٌ لاهوتيٌّ وثيوقراطيٌّ قويٌّ مايزال يصارع ويقوى ويضعُف؛ بيد أنّ التعايُش مستمرٌّ وساري المفعول.

التعددية والعنف والإسلام التقليدي: إنّ الذين يرون أنّ للوصول إلى الله طرقاً متعددة؛ والآخرين الذين يَرَونَ أنّ مقاصد الله –سبحانه– لاتُدرَك، وأنه هو الذي يحدّد الصراط المستقيم؛ هؤلاء يجدون أنه من السهولة بمكان تقبُّل التعددية الدينية. بيد أنّ المسلمين التقليدين لا يستطيعون تقبُّل هذه الأمور. وفي التقليد الإسلامي في الحقيقة نصوصٌ وأعرافٌ يتقبل بعضها التعددية وبعضها يرفضها. وهناك مَنْ يتقبل أنه لا إكراه في الدين، لكنْ هناك من يرى حِلَّ ممارسة العنف. وفي القرآن الآيةُ الشهيرةُ التي تشير إلى تقبل الطرق المتعددة لله والدين الحق: ﴿إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصائبين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون﴾. بل هناك النصُّ الصريحُ الذي يقول: إنه (لا إكراه في الدين). وفي مقالةٍ حديثةٍ يقول رضا أرسلان: لقد كان الإسلام دائماً دين تعدد. أما ما يذهب إليه المتشددون من أنه كان

هناك عهدٌ للسلف الصالح على الدين الواحد الذي لا اختلاف فيه، ثم ظهرت فِرَق البِدَع والخروج على السبيل الحقّ؛ فذلك وهمٌ ليس له أصلٌ تاريخي. ذلك أنّ الشيعة والصوفية على سبيل المثال كانوا موجودين منذ الحقبة الأولى للإسلام. وكلا التقليدين يجد مستنداً له في الكتاب وسيرة الرسول ﷺ. فالله واحدٌ أصلاً أما الإسلام التاريخي فليس كذلك قطعاً[14]. وهكذا فإنّ الأمر يتوقف على مقدرة المسلمين القائلين بالتعددية على كسْب الجمهور المسلم لهذه المقاربة. وهذا أمرٌ صعبٌ فيما يبدو؛ لأنّ التطورات التاريخية في المجتمعات الإسلامية، ثم الظروف المعاصرة؛ كلُّ ذلك يجعلُ من التقليديين المسلمين أكثر ميلاً للمقاربة الثيوقراطية وذلك بخلاف ما حصل ويحصل في الدين اليهودي ولدى اليهود التقليديين ولأسبابٍ تاريخيةٍ وليست نصيةً أيضاً.

فخلالَ العصور الوسطى والأزمنة الحديثة انصبّ جهد اليهود التقليديين على إبراز استقلالية الجماعة اليهودية، وتخفيف التناقضات بين القوانين والأنظمة الحديثة من جهة، وأحكام التوراة وتعاليمها من جهةٍ ثانية. وقد اتّسمت تلك الجهودُ جميعاً بالصبغة الدفاعية للحفاظ على تماسُك الجماعة، وما كانت أبداً هجومية. وعندما قامت الدولة اليهودية بعد الحرب الثانية، ما كان ممكناً إيجاد تقاليد ثيولوجية للكيان الجديد بعد أن مضت أَعْصُرٌ طويلةٌ على التهميش السياسي، والتركز الديني الداخلي. فبالإضافة إلى الطبيعة القومية الحديثة للتنظيم الصهيوني، ما كان متصوَّراً في هذه المدة القصيرة تطويع الدين اليهودي التاريخي كلِّه – إذ يتطلب ذلك مراجعةً راديكالية – للضرورات السياسية البازغة. ويختلف الأمر من الناحية التاريخية قطعاً بالنسبة للإسلام وشريعته وفقهه. فقد تطور الفقه الإسلامي الكلاسيكي في ظلّ كيانٍ سياسيٍ إسلاميٍ كبير، وفي مجتمعاتٍ سياسيةٍ غالبيتها إسلامية. ولذلك فإنّ بنية الفقه تملك توقعاتٍ تشمل الجوانب الشخصية والداخلية كما تضمُّ المجالَ العامّ. وبذلك فإنَّ الأمر كان كما قال خالد أبو الفضل: إنّ الفقهاء المسلمين الكلاسيكيين اعتبروا أنّ أفضل أنظمة الحكم هو «نظام الخلافة القائم على تطبيق الشريعة، والذي يحقق العدالة والمشروعية ويلتزم به الحكام والمحكومون». ولذلك فقد كانت فكرة النظام المدني الذي تتمايزُ عنه الشريعةُ من جهة، وتخضع له من جانبٍ آخر، صعبة

الهضم بالنسبة للفقهاء المتمسكين بمثال الدولة الإسلامية الكلاسيكية التي اعتادوا عليها وعاشوا في ظلّها. وقد كانت ردة الفعل على حَدَث الدولة الحديثة اعتبار تلك الدولة غريبةً وغربية. وكمثالٍ على هذه المقاومة لمسألة النظام المدني الحديث، ما جرى في العراق بعد ثورة عام 1958م عندما قام الجنرال عبد الكريم قاسم باشتراع قانونٍ موحَّدٍ للأحوال الشخصية يُصادمُ الشريعة في مسألتي تعدد الزوجات والإرث. وكانت النتيجة أنّ الفقهاء السنة والشيعة بالعراق قاوموا ذلك القانون، وكانت تلك المقاومة أحد أسباب سقوط نظام عبدالكريم قاسم، حيث قام الانقلابيون على قاسم بإلغاء ذلك القانون بعد نجاحهم في قتله عام 1963م. وعندما وصل البعثيون منفردين إلى السلطة عام 1968م؛ فإنّ صدَّام حسين تحدث عن عدم مناقضة الشريعة، لكنه شجّع إلى حدٍ بعيدٍ مسألة المساواة بين الجنسين. واستناداً إلى التطورات الكلاسيكية والمعاصرة؛ فإنّ الدعوةَ إلى تأسيس القانون المدني على الشريعة أقوى بكثير في أوساط المسلمين، منها في أوساط اليهود حتى المتدينين منهم. فمن المعروف أنه على مشارف الانتخابات العراقية واشتراع الدستور الجديد، أصرَّت الأكثرية الشيعية على تأسيس القوانين على الشريعة وعلى الأخصّ في مجال الأحوال الشخصية. هكذا ذكر الشيخ كاشف الغطاء وآخرون ممن عملوا ويعملون في التأثير على صياغة الدستور والقوانين. ولذلك فسيظل رجال الدين الشيعة والسنة يتحكمون وحدهم تقريباًفي مسائل الزواج والطلاق والإرث والوصاية على الأطفال وحقوق المرأة. وقد وقع الأميركيون المسيطرون في العراق اليوم بين تناقضين: احترام نتائج الانتخابات والعملية الديمقراطية من جهة، ومراعاة حقوق الإنسان الأساسية كما يفهمونها من جهةٍ أُخرى. وقد عبَّر بعض المسؤولين الأميركيين بالعراق عن خيبة أملهم لهذه الناحية[15].

بيد أنّ هذه التطورات ينبغي ألاَّ توصِلَنا لنتائج أو استنتاجاتٍ سريعة أو متسرِّعة مفادُها أنّ التقليدية الإسلامية تقتضي الاحتفاظ بقدْرٍ من النزوع الثيوقراطي الذي يجعلُ من التعددية بعيدةَ المنال، ويفسح المجال للخيارات الابتسارية أو العنيفة. ذلك أنه يمكنُ ببعض التبصُّر والتعقُّل والإصغاء للمصالح الاستراتيجية إفساح المجال لتعدديةٍ ورحابةٍ من نوعٍ ما سبق للإسلام الكلاسيكي أن عرفهما. لكنّ هذه

الصيغة التي ما تزال غامضة تفترقُ عن الحلّ الأتاتوركي العلماني العنيف أو الثوري الفرنسي قطعاً؛ كما أنها لا تتطابقُ والفصلَ الودود القائم بين الدين والدولة في التجربة الأميركية. إنني أستطيع أن أتصوّر حلاًّ إسلامياً مُشابهاً لما جرى في هولندا، حيث تحظى دياناتٌ وجماعاتٌ مختلفةٌ بمساعدة الدولة من الناحية المادية، وبالذات في المجال التربوي. والإمكانية الأُخرى التي يمكنُ تصوُّرُها نظامُ المِلَل الذي كان سائراً في الدولة العثمانية (وأُعيد إنتاجُهُ في الدولة العبرية المعاصرة مع تعديلات). وفي هذا النظام هناك فئةٌ مسيطرةٌ، لكنها تُشارك المجالَ العامَّ مع دياناتٍ ومذاهب أُخرى تتمتع باستقلاليةٍ وسُلُطاتٍ في مجال الأحوال الشخصية. ما أذهبُ إليه هنا ليس بعيدَ التصور بل تدلُّ عليه وثيقتان إسلاميتان هما إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام. والإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان. صحيحٌ أنَّ الإعلانين يقولان بتفوق الدين الإسلامي في مجال حقوق الإنسان؛ لكنهما من جهةٍ أُخرى وفي باب «حقوق الأقليات»، (الفصل العاشر) يؤكدان على أنه «لا إكراه في الدين» كما يؤكدان على الحريات الدينية والاجتماعية للجماعات الدينية الأُخرى، وحقّها في الاستقلال بأحوالها الشخصية. وهكذا فلا سببَ يدعو للاعتقاد أنّ «سيادة الشريعة» تعني التهميش للآخرين أو الضغط عليهم. يقول نوح فيلدمان في كتابة: «مابعد الجهاد، أميركا والكفاح من أجل الديمقراطية الإسلامية» : «إذا كان كثيرون في الغرب يعتقدون أن لا ديمقراطية بدون فصلٍ بين الدين والدولة؛ فإنّ كثيرين في العَلَم الإسلامي يجدون أنّ الشرعية الديمقراطية في مجتمعاتهم لاتتأمنُ بهذه الطريقة. ومن حسن الحظ أنه لاشيء في الديمقراطية يفرض الفصل بين الدين والدولة. ذلك أنَّ الحكم الديمقراطي يقوم على حرية الضمير والاعتقاد، وهما الأمران الضروريان لثبات النظام وتطوره. وإذا كانت الديانةُ السائدةُ لا تضطهد الآخرين ولا تهمّشُهُمْ دينياً أو بدوافع دينية، وتنحفظ حقوق مواطنتهم؛ فإنَّ الإسلام يتلاءمُ بسهولة مع الديمقراطية»[16].

والذي أراهُ أنّ نوح فيلدمان مُحقٌّ في المبدأ. وهناك مفكرون مسلمون عديدون يقولون بالتعددية، ويؤسسونها على المبادئ الإسلامية، وليس على الميراث الغربي. بيد أنّ المشكلة أنّ هؤلاء مايزالون قليلين، وما تزال أصواتهم غير مسموعةٍ لدى

الجمهور المسلم الأَوسع. وتتحدث جوسلين سيزاري عن مشكلة الجاليات الإسلامية بالغرب المعاصر، وأنهم يواجهون قضايا جديدة[17]، كما أنهم يشعرون بالغربة والتهميش، فتتصاعد لديهم الميول الأصولية[18]. وترى سيزاري أن الشأنَ في الإسلام، مثل الشأن مع الكاثوليك والبروتستانت الذين تطورت لديهم تقاليد وممارسات للفردية والشخصية الإنسَانيّة والديمقراطية والتعددية تحت وطأة التطورات وقضايا الحداثة والعصرنة. ويوشكُ هذا الأمر أن يحدثَ لدى المسلمين؛ لأنهم يواجهون الظروف نفسَها وإنْ اختلفت التجربة التاريخية. وتسمّي سيزاري هؤلاء المسلمين الذين تثير لديهم الحداثة تلك الأفكار التطويرية منذ القرن التاسع عشر: الأقلية الصامتة[19]، وتأمل أن يصبحوا أكثر إفصاحاً وجرأةً وشعبية. ولقد سبق أن ذكرتُ تأثيرات النظام الأميركي على المفكرين الكاثوليك مثل جون كورتني موراي. لكنّ الإسلام يختلف عن الكاثوليكية في أنه لا يملك هرميةً مركزيةً إذا تعصرنت تَعصْرنت ممارساتُ المتدينين؛ فهل يمكن أن يكون هناك مجمعٌ إسلاميٌّ على شاكلة مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م) ؟! إنّ الأَولى والمأمولَ حدوثُه داخل الإسلام ربما يكونُ نتاجَ عمليةٍ طويلة المدى بدأت قبل مدة، ويقومُ بها مسلمون يعرفون الغرب بعمقويستطيعون الإيضاح لإخوتهم المسلمين فوائد الانفتاح وهجران الخصوصياتً الضيقة، وأنّ ذاك الانفتاح والتسامح يتلاءمُ مع دينهم فكراً وممارسة .

***

1 - يفضِّل جيف سبنَّر هاليفي نموذجاً آخر للمقارنة استناداً لدراسته للهندوسية، ويقوم على التفرقة بين الأديان القائمة على حرية الضمير، والأخرى القائمة على الشعائر والسلوكات العملية .

2 - سيد حسين نصر : Islamic Life and Thought,2001, P.7, 14

3 - ديفيد أوبريان في مقالةٍ بعنوان : «قرن من التفكير الاجتماعي الكاثوليكي»، في كتابٍ لجون كولمان عن ذلك (1991م).

4 - المصدر نفسه، ص 22-24.

5 - بروار، في : المعجم الكاثوليكي للفكر الاجتماعي، ص623.

6 - مقالة لبرايان هامير في كتاب كولمان السالف الذكر، ص63.

7 - المصدر نفسه، ص59-61.

8 - الاقتباسات عن جيروندي استقيتُها من كتاب Walzer عن التفكير السياسي اليهودي، الجزء الأول، السلطة، 2000م.

9 - موسى بن ميمون، مشنا توراة، قوانين الغصب والأملاك المفقودة، م5/ص14.

10- ولزر، ص451.

11- اقتباس من كتاب ولزر لمقالةٍ كتبها أوفاديا هدّايا، ص477.

12- ولزر، ص473.

13- ولزر، ص475.

14- أصلان، في مقالةٍ عن مستقبل التعددية في العالم الإسلامي؛ بالكتاب السنوي للتربيةِ، 11-14 (2005م).

15- مقال لفرناز فصيحي في دول ستريت جورنال عن المرأة العراقية وقضاياها في العهد الجديد (9 مارس 2005م).

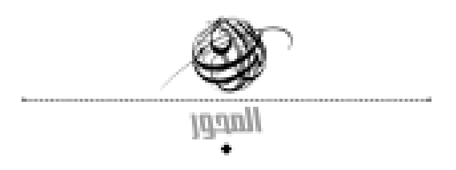
16- أخذتُ الإعلانين الإسلاميين عن الإنترنت في الترجمة الإنجليزية الرسمية لهما.

17- جوسلين سيزاري في كتابها عن المواجهة بين الإسلام والديمقراطية، 2004م، ص45.

18- قارن بمقالةٍ وول ستريت جورنال لأيان جونسون وجون كاريو عن المسلمين وأوروبا، 11 يوليو 2005م.

19- جوسلين سيزاري، المرجع السابق، ص46.





المسألة الدينية - السياسية
بين الدولة الدينية والدولة المدنية

عبدالله ولد أباه

يخترق الفكرَ الإسلاميَّ المعاصرَ اليوم صدامٌ حادٌّ حول المسألة الدينية – السياسية فيما وراء الاتفاق الظاهر حول مطلب «الدولة الإسلامية» والنبذ الجلي لمقولة «العلمانية».

و الأطروحة التي ننطلق منها هي أن مفهومي «الدولة الإسلامية والعلمانية» يحجبان هذا التباين الواسع في النظر للمسألة السياسية – الدينية، سواء في مقاربتها التحليلية – التاريخية أم في النظر لطبيعة الدولة الراهنة ونمط شرعيتها وصيغ الاندماج فيها.

وليس من همنا وضع تحديدات نظرية دقيقة لهذين المصطلحين، بل سننطلق من تناولهما الإشكالي لضبط خيوط المسألة في أبعادها الحاضرة، فيما وراء الصدام الأصولي – العلماني المتفجر حاليا.

ويمكن أن نُمَيِّز داخل الفكر الإسلامي المعاصر بين اتجاهات ثلاثة متمايزة في النظر للمسألة:

– اتجاه يحصر نموذج الدولة الإسلامية في أشكالها التاريخية، أي دولة الخلافة

◆ باحث وأكاديمي من موريتانيا .

والدولة المدنية بالاستناد إلى المرجعية الفقهية الوسيطة.

- اتجاه يسعى إلى أسلمة الدولة الوطنية الحديثة، أي إضفاء الشرعية الدينية على هياكلها المؤسسية البيروقراطية، مع تصويب منظومتها القيمية التشريعية.

- اتجاه يتبنى الدولة الحديثة ونمط العقلنة السياسية التي تقوم عليها من منطلق تصورها الإجرائي الأداتي الذي لا يتناقض جوهريا مع المرجعية الإسلامية، بل يقبل شتى المقاربات القيمية.

والواقع أن الفرق شاسع بين هذه التصورات الثلاثة، في منحيين بارزين على الأقل:

أولهما: طبيعة الدولة ذاتها: هل هي إمامة شرعية أم أداة تنظيم إجرائية أم تجسيد لقيم جماعية مشتركة؟

ثانيهما: طبيعة علاقة الدين بهذه الدولة: هل هي نظامه المؤسسي الذي لا هوية له خارجه أم هي نظام بشري تحكمه قيمة دينية أم أداة تنظيم اجتماعي له منطقه الداخلي الذي لا يتعارض مع أي منظور ديني أو عقدي؟

أولا: دولة العقيدة أو دولة الأمة؟

هل كان النموذج التاريخي للدولة الإسلامية نموذجا عقديا يماثل الدولة الدينية التي عرفتها العديد من المجتمعات في التاريخ القديم والوسيط أم هي دولة الجماعة المسلمة وليست لها في ذاتها طبيعة دينية؟

لا شك أن هذا السؤال قد شغل الفكر العربي - الإسلامي المعاصر أكثر من أي سؤال آخر. ودون الخوض فيه بالتفصيل نلاحظ إجمالا أن أغلب وجوه الفكر الإسلامي المعاصر وإن أكدت صراحة ووضوحا على غياب الدولة الدينية في الإسلام، إلا أن تصوراتها لشأن الحكم لا تخرج إلا نادرا عن أحد نموذجين هما إمَّا نموذج «الخلافة» بحسب مقاييس السياسة الشرعية الوسيطة أو الأحكام السلطانية، أو نموذج «الحاكمية الإلهية» أي الدولة التي يحكمها القانون الإلهي وتصبح فيها السيادة والشرعية للنص المنزل لا للأمة الشارعة.

وبالرجوع إلى الكتابات التأسيسية في الفكر الإسلامي المعاصر للمسألة الدينية السياسية (لدى الجيل الأول من الإخوان المسلمين[1] نلاحظ أنها بلورت لأول مرة المفهوم السياسي للإسلام (شعار الإسلام دين ودولة) لكنها لم تخرج في الغالب عن الأطر النظرية للأحكام السلطانية.

فحسن البنا (مؤسس حركة الإخوان المسلمين) لم يركز في أدبياته على الشأن السياسي الذي لم يفرد له في أعماله سوى رسالة مختصرة حول نظام الحكم يجمل فيها دعائم هذا النظام في ثلاث هي مسؤولية الحاكم (كمسؤول عن الرعية)، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها.

ويكتفي البنا في عرض أفكاره بالاستناد إلى مفاهيم وشعارات عامة تحض على العدالة والشورى دون أن يحدد الموقف من طبيعة النموذج الذي بدأ يتشكل في عصره أي الدولة الوطنية الليبرالية من حيث إشكالات الشرعية والتنظيم السياسي والعلاقة بالمجتمع.

ومن الواضح أن مرجعية البنا الفكرية لم تخرج عن الأحكام السلطانية في نظرته لهذه الدولة ذات الخلفية والطبيعة المغايرة.

فلئن كان يقف عند طبيعة النظام الدستوري النيابي للدولة الحديثة، ولا يرى فيه إجمالا ما يتعارض مع الإسلام، إلا أنه ينظر إلى هذه التحولات الحديثة من منظور اصطلاحات الماوردي (وزارة التنفيذ ووزارة التفويض ومشورة أهل الحل والعقد)[2].

ولعل تلميذه عبد القادر عودة هو أول من بلور النظرية الإخوانية للسلطة في كتابه المشهور «الإسلام وأوضاعنا السياسية» الصادر عام 1931م.

ولئن كان «عودة» يرجع في تصوره للدولة الإسلامية المنشودة للأحكام السلطانية (دولة الخلافة الحارسة للدين والمقيمة لمصالح العباد) إلا أنه يدشن المقاربة الديموقراطية للشأن السياسي السائدة لدى الإخوان حاليا، أي التركيز على الجوانب المتعلقة بالقوانين والحدود الجنائية واعتبارها مصدر شرعية الدولة المسلمة.

يقول عودة: «إن الإسلام يلزم الناس باتباع ما أنزل الله ويوجب عليهم أن يتحاكموا إلى ما جاء من عند الله ويحكموا به وحده دون غيره، وليس لذلك معنى إلا أن الحكم هو الأصل الجامع في الإسلام، والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام.. إن الإسلام ليس عقيدة فقط، ولكنه عقيدة ونظام، وليس دنيا فحسب ولكنه دين ودولة»[3].

وقد سعى يوسف القرضاوي في حتمياته التي صدرت منذ نهاية الستينات إلى تفصيل هذه الأطروحة من خلال ثقافته الفقهية الواسعة وأسلوبه التعبوي المبسط. فبالنسبة للقرضاوي لا يستقيم المشروع الإسلامي دون دولة تحتضنه، وهذه الدولة هي التي تحكمها الشرائع الإسلامية.

ولئن كانت كتابات القرضاوي الأولى قد تزامنت مع أعمال الأخوين سيد قطب ومحمد قطب، إلا أنها اختلفت عنها في التركيز على هذا البعد التشريعي الفقهي، في حين أرست حاكمية قطب تصورا راديكاليا انقلابيا للنظام الإسلامي، يقوم على القطيعة مع المجتمع الإسلامي المنحرف (جاهلية القرن العشرين) ومع الحداثة الغربية التي لا يرى فيها إلا غزواً وافدا مرفوضا. «فالإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات .. مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي.. المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام..عقيدة وعبادة، شريعة ونظاما، وخلقا وسلوكا.. والمجتمع الجاهلي هو الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه»[4].

وقد سار الخطاب السياسي للحركات الإسلامية في الاتجاهين، فانتهى في صيغته «المنفتحة» إلى نمط من الأحكام السلطانية بالمنظور الجديد (رفع الشورى إلى مبدأ الوجوب والإلزام مع قبول النظام النيابي ولو في ظل حكومة تحكم بالإسلام بحسب التصنيف المذكور).

وانتهى – في أكثر صيغه انغلاقا – إلى الإرهاب الأصولي الراديكالي المدمر (نموذج التحالف بين حكومة طالبان وتنظيم القاعدة).

إنَّ ما نريد أن نبينه هنا هو أن الفكر الإسلامي المعاصر تأرجح بطريقة ملتبسة ما بين مقاييس الأحكام السلطانية في نظرتها للدولة التي كان مؤطرة بتجربة دولة الخلافة أو الدولة السلطانية والتصورات القانونية للدولة الحديثة، دون تبين خيوط الفصل بين نموذجَيْ الدولة وتبعات هذا الفصل المنهجية والنظرية.

نلمس هذا التأرجح جليا في تحديد طبيعة النظام السياسي في الإسلام: هل يشكل مقوما من مقوماته الذاتية وأصوله العقدية أم هو إطار لتنظيم شؤون المجتمع المسلم وضرورة سياسية واجتماعية وليس أصلا عقديا أو التزاما شرعيا؟

فالإسلاميون المعاصرون وإن شكلت أدبياتُ السياسيةِ الشرعية مخزونَهم الفقهيَّ الذي يتسلحون به، نادرا ما يقفون عندها في تحديد مبحث الإمامة الذي يقصر عن القول بالدولة الإسلامية التي هي الصبغة الإسلامية للدولة القومية الحديثة.

ويرجع الإشكال إلى طبيعة النظرة الراهنة للنموذج التاريخي للدولة الإسلامية، التي تعبر تلك الأدبيات عنه.

ولا يمكن بداهة فصل المسألة الدينية – السياسية عن المناخ العقدي والسياسي للصراعات التاريخية الحادة التي مزقت الأمة منذ نهاية الخلافة الراشدة[5].

لقد أفضى هذا السياق التصادمي إلى تحطيم الحاجز بين العقدي والإيديولوجي في التصورات الدينية للمسألة السياسية[6].

ولنشر هنا إلى أن التراث السياسي الإسلامي الوسيط يتوزع إلى ثلاث مدارس متمايزة هي الفلسفة السياسية، والآداب السلطانية، والأحكام السلطانية.

أما المبحث الفلسفي فلا يختلف عن مألوف الفكر اليوناني في نسخته الأفلاطونية أساسا، وإشكاليته هي رسم المدينة الفاضلة، التي تنسجم والنظام العقلي للوجود، وغايتها هي تحصيل السعادة الفردية والجماعية[7].

أما الآداب السلطانية المستوحاة في الغالب من التراث الفارسي، فتندرج في سياق أدبيات مرايا الحكام بما تتضمنه من نصائح عملية لتدبير الحكم وافتكاك

السلطة والحفاظ عليها[8].

وأما الأحكام السلطانية فهو جانب الإمامة وشروطها وموانعها ونواقضها.

وإذا استثنينا الجانب الفلسفي الذي لم يكن له تأثير يذكر في التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي (لأسباب لها علاقة بخلفية نشأة وحضور المبحث الفلسفي في السياق الإسلامي) فإن السياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية لم تتجاوز في الغالب إضفاء الشرعية البعدية على تجارب شديدة التمايز والاختلاف من حيث تركيبة الحكم وعلاقة السلطة بالمجتمع الأهلي، في حين لم تُعْنَ مرايا السلاطين ونصائح الملوك بمبحث الشرعية وإنما اكتفت بالجانب العملي التدبيري الصرف.

فما يميز الأحكام السلطانية إذن هو تحديدها لشرعية الدولة التي لا خلاف حول وجوبها بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» حسب عبارة الماوردي الشهيرة[9].

ولا يدخل في اهتمامنا الحالي عرض أحكام السلطة كما وردت في كتب الفقه والسياسة الشرعية، وإنما سنكتفي بالتعرض للجانب المتعلق بتصور الدولة، من خلال الملاحظات الآتية:

1 - لئن اعتبر الفقهاء أن نصب الإمامة واجبٌ، إلا أنهم اختلفوا في طبيعة هذا الوجوب هل هو بالشرع أو العقل أو بهما معا؟ كما اتفقوا على أن الإمامة «موضوعة توفيقية» وليست «توقيفية» وأنها ليست من أصول العقيدة (على خلاف الشيعة). وينم هذا التصور عن وعي ضمني بانفصال السياسي عن الديني في الهوية والمرجعية، والتقائهما في المقصد والوسيلة، على خلاف التصور الذي يجعل السياسة من محددات الدين نفسه.

ومن هنا ندرك زيف النظرية التي بنى عليها برنارد لويس قراءته للتصور الإسلامي للحكم، وفحواها هو أن الإسلام دين سياسي، تشكل الدولة مقوما عضويا فيه. فبالنسبة له يأخذ الإسلامُ من اليهودية فكرة القانون الإلهي المنظم لكافة شؤون البشر وإن كان يختلف عنها في بعده الجهادي الرسالي (وجوب نشر

الرسالة في العالم ولو بالقوة)، كما يختلف عن المسيحية التي يقترب منها روحيا في كونه أقام دولة ولم ينجح في تأسيس كنيسته.

ويخلص لويس من هذه القراءة التصنيفية إلى أن المجتمع الإسلامي منذ بداية العهد النبوي وطيلة تاريخية ظل مجتمعا له طبيعة مزدوجة سياسية ودينية، لا انفصام بينهما[10].

فما غاب عن لويس هو أن البنية العقدية والخلقية للإسلام لم تنتج بذاتها نموذجها السياسي المحايث لها، حتى ولو كان من الخلف إنكار تشابك الديني والسياسي في رهانات معقدة، سنشير إلى بعضها. وحاصل الأمر، أن أدبيات السياسة الشرعية نفسها حتى ولو كانت قد اعتبرت نصب الإمامة فرض كفاية على الأمة، إلا أنها نظرت للدولة في طبيعتها القهرية التحكمية التي لا يمكن دمجها في البعد الديني نفسه[11].

لهذا السبب المحوري، ظل الانفصال قائما طيلة التاريخ الإسلامي بين المؤسستين الدينية والسياسية، ولم تندمجا في شكل مؤسسي جامع.

ولذا لا يمكن النظر إلى الانفصال الحالي بأنه مستحدث وناتج عن التأثر بالعلمانية الغربية.

بل إن رضوان السيد يخلص من دراساته المعمقة للفكر السياسي الإسلامي الوسيط وتجربة الدولة السلطانية، إلى أن تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة «هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحيانا عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي، وقد سلم كل من الطرفين للآخر بمجاله واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف»[12].

وغالبا ما يصل الصدام ذروته في مراحل التأزم، مع الحفاظ دوما على خط توازن هش بين الاستناد العام لمرجعية الدين (من لدن الحاكم) وقبول الفقهاء لشرعية الحاكم حفظا للسلم واتقاء للفتنة.

والملاحظ أن الفقهاء قد انتبهوا في عصور تفكك الخلافة، إلى تعريف السياسة الشرعية بأنها تحقيق العدل وضمان المصلحة العامة، ولو خالفت ظاهر الشرع. فابن القيم (المتوفي عام 751هـ) يقر صراحة باختلاف منطق السياسة عن منطق الشرع، ويسوِّغ الخروج عن النصوص لحفظ المصالح الضرورية، قياسا على آراء وتجارب الصحابة، قائلا: «وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط وتغليط الصحابة.. فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان - فثم شرع الله ودينه»[13].

فالفقهاء وإن أكدوا ضرورة انقياد الحاكم للشرع، وحددوا شرعية السلطة بهذا الامتثال، إلا أنهم أقروا في الآن نفسه بأن الحكم غلبة وقهر وقوة، وأن دولة الخلافة الحقة مثال لا يتحقق إلا بالمعجزة الإلهية، فهي نوع من الطوبى التي تشكل نموذجا أعلى وليست خيارا عمليا متاحا.

وهكذا جمع الفقهاء - كما بَيَّنَ العروي - بين النزعة الأخلاقية الطوبائية والاتجاه الذرائعي الواقعي دون تناقض؛ لأنهم أدركوا «أن مجرد التحليل الفعلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، ومن ثم تجاوز الحيوانية في الإنسان.. إن واقعيتهم تتأصل في طوبائية دفينة: بما أن الخلافة تستلزم أن يصبح الإنسان غير الإنسان، فلا بد من العيش في انتظار المعجزة داخل دولة شرعية، أي دولة تطبق الشرع، وهذا موقف عام، غير متعلق بنوع خاص من الشرع»[14].

2 - إن الحديث عن علاقة الدولة السلطانية بالدولة الإسلامية المنشودة (كما هو الشأن في الخطاب الإسلامي المعاصر) لا يستقيم إلا بتبين الفارق الجوهري بين طبيعة الدولة السلطانية نفسها من حيث المنطق والتركيبة و الصلة بالمجتمع الأهلي والدولة الحديثة التي تشكل فيما وراء هويتها العقدية، أو الحضارية نموذجا سياسيا مغايرا يعبر عن أفق تاريخي مختلف.

فالدولة الإسلامية الوسيطة لم تختلف من حيث تركيبة الحكم عن النموذج الإمبراطوري (الفارسي - الروماني) الذي ورثته، واستوعبته في أدائها التدبيري.

وهذا النموذج الذي دعاه ميشال فوكو بالرعوي (أي يقوم على استعارة الحاكم

الراعي المسؤول عن رعيته) يتأسس على تصور إفرادي لعلاقة الحكم، يحتفظ فيه الحاكم بالسلطة المطلقة، وفق تنظيم هرمي تراتبي غير مقيد[15].

وكان عبد الله العروي قد اعتبر أن العناصر المكونة للدولة الإسلامية الوسيطة هي «الدهرية العربية» و «الأخلاقية الإسلامية» و «التنظيم الآسيوي»[16] في حين أرجع الجابري مكوناتها إلى ثالوث آخر هو «القبيلة» و «العقيدة» و «الغنيمة»[17] إلا أن هذه المميزات لا تعني اختلاف النموذج التاريخي للدولة الإسلامية عن البراديغم الرعوي، كما تجلى في المقاربة الإطلاقية للحكم المبررة بالعلاقة الإفرادية المباشرة بين الحاكم وكل عنصر من عناصر رعيته، ومن ثم وجوب الخضوع للحاكم بصفته المسؤول عن رعاية وضمان مصالح كل فرد من أفراده.

بيد أن هذه العلاقة الإفرادية، وإن كانت أرست نظاما هرميا إطلاقيا مغلقا، إلا أنها اختزلت في الآن نفسه دائرة التحكم خارج مجال السلطة السياسية، فأعطت هامشا واسعا للمجتمع الأهلي الذي احتفظ بأدوار إدماجية مهمة اقتصادية وثقافيا (الأصناف والحرف ومؤسسات الوقف والعلم والطرق الصوفية...)[18].

فالنظام السياسي الذي يستأثر بإدارة العنف وبسلطة القرار التنفيذي محدود التأثير في دوائر المجتمع الأهلي، وفي مقدمتها الدوائر التي تسيطر عليها المؤسسة الدينية. ومن هنا أمكن القول مع وجيه كوثراني بواقع الانفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي، أي أن «الأمة كإطار انتماء عقديّ وفكري وسلوكي للجماعة لم تندمج اندماجا عضويا في الدولة»[19].

وحاصل الأمر أن علاقة الدين بالسلطة في نموذج الدولة الإسلامية الوسيطة تتحدد في اتجاهين هما من جهة انبناء الحكم على الشرعية الدينية (الدولة الداعية الحاضنة للهوية العقدية للأمة التي قامت في كل الفضاء الآسيوي - المتوسطي الوسيط)، ومن جهة ثانية انفصال المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، وانفصال الأمة عن الدولة في التركيبة الاجتماعية في سياق رهانات تجاذبية وتشابكية معقدة طبعت محطات التاريخ السياسي الإسلامي.

ثانيا: فصل الدين عن الدولة أو فصل السياسة عن الدين؟

لاحظنا أن وجوه الفكر الإسلامي المعاصر قد تعودت على تناول شرعية الدولة الحديثة وعلاقتها بالدين من منطلق أدبيات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية.

وعادة ما يفضي هذا التناول إلى نعت الدولة الحديثة بالعلمانية التي تعني في السياق التداولي الإسلامي المعاصر نبذ الدين وإقصاءَه من الشأن العام.

ومع أن الحوار محتدم في الساحة الفكرية والسياسية العربية حول موضوع «العلمانية» وعلاقتها بالدين إلا أن هذا المفهوم غالبا ما يحجب الأسئلة الحقيقية التي تطرحها المسألة الدينية السياسية في الدول الحديثة.

فهل تعني العلمانية فصل الدين عن الدولة أم فصل السياسة عن الدين أم إقصاء الدين من المجال العام؟

وكيف يمكن النظر إلى تفصيلات هذه العلاقة بحسب تباين وتنوع السياقات التي طبقت فيها النظم العلمانية؟

لا يبدو أن هذه الإشكالات قد لقيت اهتماما جادا في الساحة الفكرية العربية، حيث الصراع الأيديولوجي على أشده حول سبل ضبط العلاقة بين الديني والسياسي في مسلك تدبير الحكم.

وإذا تركنا جانبا الكتابات التبشيرية المتطرفة بالعلمانية التي برزت منذ نهاية القرن التاسع عشر في قالبين فكريين هما من جهة النزعة الوضعية المبسطة الداعية لاستبدال المنقول الديني بالمعقول التجريبي، ومن جهة أخرى النزعة التنويرية التاريخية في نظرتها للدين كمرحلة عقلية متجاوزة تتصادم وقيم الحرية والعقد الاجتماعي[20] ورجعنا إلى الكتابات الأكثر رصانة وعمقا - أمكننا التمييز داخل الاتجاه العلماني العربي بين مقاربتين: صدامية تقوم على فكرة القطيعة بين الدين من حيث هو معتقد وسلطة، والدولة من حيث هي مؤسسة الانتظام الإنساني المشترك، وتوفيقية تقوم على قدرة الدين الإسلامي على استيعاب العلمنة من

داخل نسقه العقدي والرمزي على غرار الديانات الأخرى.

أما **المقاربة الأولى** فيمثلها أقوى تمثيل عزيز العظمة، الذي يوظف عدة مفهوميات مركبة وصلبة في الدفاع عن إقصاء الدين من الشأن العام وليس من السياق السياسي وحده.

ففي كتابه الأهم «العلمانية من منظور مختلف»[21] يخلص في تعريفه للعلمانية ورصده لحقول انطباقها وتتبعه لمسار نشأتها ولتحولاتها، إلى أنها أوسع من تضاد الدين والدولة، وأن لها أوجها متعددة من بينها الأبستمولوجي العلمي (نفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية)، ومن بينها التاريخاني الغائي (تأكيد تحول التاريخ دون كلل)، ومنها المؤسسي القانوني (الفصل التام بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية)، ومنها الأخلاقي والقيمي(ربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير، بدل الإلزام والترهيب بعذاب الآخرة)[22].

وينهي العظمة كتابه بدفاع حاد عن الخيار العلماني بصفته المسلك الوحيد للديمقراطية قائلا: «لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق، أي أنه لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية»[23].

أما **المقاربة الثانية** فيمثلها أجلى تمثيل محمد الشرفي في كتابه «الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي»[24]. والفكرة الأساسية التي يدافع عنها الشرفي هي الفصل في الإسلام بين الجانب العقدي التعبدي الثابت، والجانب التشريعي المؤسسي الذي هو البعد التاريخي المتغير الذي يحيل إلى سياق ماضوي لا قداسة له وليس مرتبطاً عضويا برسالة الإسلام.

ويخلص الشرفي من استعراضه لتجربة الخلافة ونظام الدولة في السياق التاريخي الإسلامي، إلى أن التصور الإسلامي للحكم قابل لاستيعاب النظام العلماني الذي لا يعني أكثر من الفصل الوظيفي بين الشأن الديني والشأن السياسي يقول:

«وما ينجم بوضوح مما تقدم أنه من ناحية لا يمكن أن تتوفر الحرية ولا الديمقراطية

بدون الفصل بين سياسي الأمور ودينها، ومن ناحية أخرى أن الدولة الإسلامية التي لم تذكر في القرآن ولا السنة هي مؤسسة ابتدعها الإنسان، فاستعمل الدين لغايات سياسية»[25].

بيد أنه يقر أن تخلي الدولة عن وظيفتها في رعاية الدين وإقامته غير مقبول في السياق الإسلامي؛ ولذا اقترح قيام سلطة دستورية رابعة تدير شؤون الدين، على أن يكون الفصل محصورا في صلب الدولة بين الوظيفة الدينية والوظائف السياسية[26].

ومن الواضح هنا أن الاتجاه العلماني العربي يتأرجح بين مقاربة «رخوة» تحصر العلمانية في الفصل الوظيفي بين الدين والدولة بالاستناد عادة إلى أطروحة علي عبد الرازق القائلة بأن الدولة ليست من مقتضيات الدين ولا شرائعه[27] ومقاربة «صلبة» تتوسع في إطلاق العلمنة لتشمل الفصل الكامل بين الديني والسياسي.

ونلمس التذبذب ذاته في الخطاب الإسلامي حول العلمانية الذي يتأرجح بين النظر للعلمنة بصفتها فصلا مرفوضا بين الدين والدولة لا يستقيم مع التصور الشمولي للإسلام، والنظر إليها كرؤية شاملة للكون تقوم على التصور العقلاني المادي للطبيعة وللمجتمع.

فالتصور الأولي هو السائد لدى الكتاب الإسلاميين، الذين يذهبون إلى أن العلمانية نتجت عن صراع الكنيسة والدولة في الغرب المسيحي، فكانت الحل الأمثل لهذا الصدام الذي لم يقم في المجال الإسلامي.

فبالنسبة لهم تتناقض العلمانية ومبدأ شمولية الإسلام واشتماله على أحكام الدين والدنيا، ولا يمكن أن تتأقلم مع الشرعية الدينية.

يبين القرضاوي هذا الرأي بقوله: «إن العلمانية بمعيار الدين مرفوضة؛ لأنها دعوة إلى حكم الجاهلية،أي إلى الحكم بما وضع الناس، لا بما أنزله الله»[28].

ولئن كانت بعض وجوه الفكر الإسلامي التي تتبنى الرؤية التجديدية المنفتحة قد بلورت تمييزا بين «العلمانية الإلحادية» و «العلمانية المسلمة» إلا أن تشبثها بفكرة

شمولية الإسلام واشتماله لأمور الدولة والسياسة قد أفضى بها إلى رفض مقولة الفصل بين الدين والدولة ولو سعت لتضييق الحيز السياسي في الإسلام[29].

أما التصور الثاني فنلمسه لدى عبد الوهاب المسيري الذي كتب أهم عمل فكري إسلامي حول العلمانية[30] مَيَّزَفِيه بين «العلمانية الجزئية» التي تكتفي بالفصل بين الدين والدولة، و«العلمانية الشاملة» التي تتسع لتشمل كل ظواهر الحداثة الغربية في أبعادها «المادية العقلانية» (التسلع والتشبؤ والترشيد والاغتراب والتنميط) وفي صياغاتها الفكرية المتنوعة (الماركسية والوجودية والنازية والصهيونية والتفكيكية..).

و يخلص المسيري في استكشافه لمسار العولمة إلى القول بأن: «النماذج الفكرية العلمانية .. تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ) ولذا فهي أي المادة مرجعية نهائية مادية، مركز مطلق أو مركز يشكل مصدر التماسك في الكون والمجتمع، ويزوده بالهدف والغاية، ويشكل أساس وحدته»[31].

فإذا كانت المقاربة الدنيا (القرضاوي) قادت إلى نفي العلمانية باسم شمولية الدين ، فإن المقاربة القصوى (المسيري) أفضت إلى نفي العلمانية باسم شموليتها (عدم اكتفائها بفصل الدين عن الدولة بل القطيعة مع الدين واستبداله برؤية كونية ومغايرة).

إنّ ما نريد أن نشير إليه في هذا الاستعراض المقتضب للتصورات العلمانية والإسلامية للمسألة الدينية السياسية المعاصرة – هو أن الخطابين المتناوئين يتفقان في ثغرتين أساسيتين:

أولاهما: اختزال علاقة الدين والسياسة في الطابع المؤسسي للدولة أي نمط اشتغالها وهياكلها الدستورية والتشريعية (المقاربة الرخوة).

وثانيتهما: مصادرة تماهي الحداثة والعلمنة، دون تبين الرهانات المعقدة والمتباينة لعلاقة الديني بالسياسي في المجتمعات الحديثة (المقاربة الصلبة).

ولنبادر بالتنبيه هنا إلى أن السمة المميزة للدولة الحديثة هي أنها تأسست على مقاربة جديدة للسلطة ولعلاقة الشأن العام بالجسم الاجتماعي، قوامها التصور القانوني الإجرائي للمجموعة السياسية بصفتها تعبيرا عن علاقات تعاقدية، تستمد شرعيتها من داخل نسق المجتمع نفسه.

فالدولة من هذا المنظور ليست سوى أداة تنظيمية للنوازع الفردية المتصادمة، ولم تعد إطارا شاملا لتكريس قيم الفضيلة وتحقيق السعادة حسب التصورات اليونانية والوسيطة التي اعتمدتها الأدبيات السياسية الإسلامية.

بيد أن هذا التحول قد أفضى إلى نتيجتين تبدوان متعارضتين هما: تقويض الطابع المطلق الشمولي للدولة باختزال مبدأ التنظيم السياسي في إجرائية التعاقد العرضي، واستبدال المطلق الديني الذي كان هو أساس شرعية الدولة الوسيطة (بمختلف ألوانها) بالمطلق السياسي أي الولاء للأمة بمفهومها القومي والرمزي.

وقد أبدع العقل السياسي الحديث للتغلب على هذه المفارقة مفاهيم محورية مثل السيادة والتمثيل والشخصية، وهي كلها تعبيرات عن الحاجة الموضوعية للوساطة المطلوبة بين ذرات الجسم السياسي المشتتة بعد انهيار الوحدة الأصلية للكيان السياسي التي كان مرتكزها هو الدين[32].

ومن الواضح أن الأنموذج القانوني الذي أفرز هذه المفاهيم، تحول من سمته الإجرائية المحضة (أي تنظيم علاقات القوى بين المجتمع مع الحياد الشامل إزاء شتى التصورات والأنساق القيمية) إلى طابع قيمي إيجابي، غذته الأيديولوجيات التاريخانية والوضعية التي هي أساس التصورات العلمانية السائدة. فالدين من هذا المنظور هو في آن واحد العامل الخارجي المقصى لأن مبدأ الشرعية مستمد من داخل نمط الاجتماع المدني والأفق الرمزي الحاضر بصفة ملتبسة من خلال السمة الإطلاقية للكيان السياسي.

ولقد تفطن سراةُ الفكر الليبرالي الحديث إلى أن المرور من المطلق الديني إلى المطلق السياسي يقتضي تحويل الدولة إلى دين يؤدي كل الوظائف العقدية

والإدماجية والرمزية للديانات. فاعتبر كانط أن دولة المواطنة القائمة على الحرية تحقق الجوهر الأخلاقي للدين في حدود العقل[33]، في حين رأى هوبز أن السلطة المطلقة للدولة «تضمن سيطرة الرب في الأرض و تحقق القوانين الإلهية المطلقة»[34]، في الوقت الذي ماهى سبينوازا بين «الدين الحق» والمتناسق مع نظام الوجود، و «الحق الطبيعي» من منطلق وحدة الإله والطبيعة[35].

أما روسو فقد تحدث عن «الديانة المدنية العمومية» أي ديانة المواطنة التي وإن كانت متميزة عن المعتقدات الدينية، إلا أن لها قداستها[36]، أما هيغل فقد اعتبر الدولة الليبرالية الحديثة التجسيد التاريخي للملطلق الديني، والتحقيق الفعلي لقيم الحرية المسيحية[37].

من هذا المنظور يبين كارل شميت أن العلمانية لا تعني في الحقيقة الفصل بين الدين والدولة، وإنما تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسية إجرائية، حيث يتحول «الحاكم السيد» (الدولة) إلى «الإله المطلق». فالمقاييس المحايثة لا تتناقض ضرورة مع القيم الدينية المتعالية، بل هي ترجمة لها في النسق السياسي المعاصر[38].

وعادة ما تخلط المقاربات السائدة حول العلمانية ما بين اتجاهات ثلاثة، ليست مقترنة بالضرورة.

- العلمنة بصفتها فصلا مؤسسيا بين الدوائر الدينية والزمنية.
- العلمنة بصفتها مظهرا لتراجع وانحسار المعتقدات والممارسات الدينية.
- العلمنة بصفتها تقهقرا للدين في الدائرة الخاصة[39].

فهذه الظواهر ليست بالضرورة متلازمة، مترابطة، بل تتمايز بحسب السياقات والساحات، حتى في العالم الغربي وداخل المجال الأوروبي ذاته، ولكل واحدة من هذه الظواهر محدداتها وأسبابها الظرفية.

فإذا كان التمايز بين المؤسستين الدينية والسياسية حالة عامة سائدة في كل البلدان الغربية الحديثة، إلا أن هذه الحالة لا تقتضي ضرورة تناقص أو انحسار

الشعور الديني أو الممارسة الطقوسية الدينية، كما لا تعني هذه الحالة حصر الدين في الوعي الفردي.

ففي بعض البلدان، حاربت الكنيسةُ الحداثةَ السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع حضور الدين في الحياة العامة (كما هو الشأن في إسبانيا)، وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنسية بدور محوري في مواجهة الاستبداد فكانت طليعة تنويرية للمجتمع المدني فشهدت صحوة دينية جلية للعيان (كما هو شأن بولندا).

كما أن الفرق شاسع بين الكنيسة البروتستانتينية التي أسهمت بدور أساسي في دفع اتجاه العلمنة، فتعايشت دون إشكال مع موجات الحداثة المتتالية، والكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الجنوبية التي لقيت مشاكل عويصة في استيعاب المفاهيم والقيم التحديثية[40].

وما يتعين التأكيد عليه هو أن العلمنة المتحققة هي العلمنة المؤسسية المتجسدة في الدولة القومية التي اضطلعت ببعض الأدوار التاريخية للدين، خصوصا ما يتعلق منها بالأبعاد الرمزية المشتركة، أي دائرة المقدس الجماعي الذي تحول منذ العصور الحديثة - كما بينا - من المؤسسة الدينية التي كانت تؤطر النسق الاجتماعي إلى الدولة التي أصبحت تؤدي الدور ذاته، في حين اضطلعت الأيديولوجيات بدور الدين العقدي، والطقوسي، في سعيها لمنافسة الديانات في معتقداتها التأويلية التفسيرية، وفي ضبطها لوعي الناس ومخيلتهم.

فالخطأ الجلل الذي تقع فيه أغلب اتجاهات الفكر الإسلامي هو محاولة أسلمة الدولة الوطنية الحديثة، دون الوعي بأنها تستبطن الوظائف العمومية التقليدية للدين، وبإمكانها بسهولة تحويل شتى الدعوات الدينية إلى أحد أجهزتها الأيديولوجية الفاعلة التي توظفها في تكريس عقيدة الولاء للكيان القومي.

وقد بَيَّنَ أولفيه روا في أحد أعماله الأخيرة أن التيارات الإسلامية الجديدة تؤكد - بدلا من أن تنفي - الاتجاه المتنامي إلى انبثاق فصل جذري بين العقل السياسي في دلالته الكلية الشاملة كمقوم انتماء وطني لا يصطدم بالدين وحيز الانتماءات

العقدية والسياسية الخصوصية، التي يشكل الوعي الديني السياسي أحد تجلياتها[41].

أي بعبارة أخرى، إن ما نلمسه حاليا هو تحول التيارات الإسلامية في الوعي العام إلى مجموعات سياسية تمارس دورها التعبوي والأيديولوجي ضمن نسق الرمزية الدينية الجماعية دون أن تتمكن من وراثة المؤسسة الدينية التقليدية (الإفتاء والوقف والتدريس) التي كانت تشكل عماد وجود الأمة الديني والثقافي.

ومن الواضح أن المجموعات التي تطالب بحق المشاركة السياسية تجد نفسها مرغمة على قبول كسر احتكار الشرعية الدينية، وعلى الإقرار ضمنا ومسبقا بشرعية النظام السياسي الذي تصارع من داخله.

وهكذا يمكن القول بِأَنَّ هذه المجموعات تدفع بنمط انتظامها واستراتيجياتها النضالية نهج «العلمنة السياسية» باندماجها النشط في منطق العقل السياسي للدولة الوطنية الحديثة القائم على الفصل بين الوعي الديني والمجال العمومي.

* * *

1 - نُسَايِرُ «رضوان السيد» في قوله: إن حركة الإخوان المسلمين شكلت اتجاها جديدا في الفكر الإسلامي عبر عنه بالاتجاه الإحيائي، الذي لا يمكن النظر إليه بصفة استمرارية أو امتدادا للإصلاحية النهضوية (الأفغاني، محمد عبده..).. إذ إن إشكاليته ثقافية أخلاقية تتمحور حول هاجس الهوية ومحاربة التغريب. وليس التحديث والإصلاح.

راجع رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، 1997م، ص 157-170.

2 - راجع : حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد، دار القلم (د.ت)،

و«مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي: نظام الحكم» ص357-383.

3 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية مؤسسة الرسالة، ط9 1997م، ص74.

4 - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، طبعة 2000م، ص 116.

5 - من أهم القراءات الجادة لهذه الأحداث:

فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2000م.

H.DJAIT, LA GRANDE DISCORDE, GALLIMARD, 1989.

6 - قدم محمد عابد قراءة تاريخية ـ أيديولوجية للتجربة السياسية الإسلامية الوسيطة في كتابه العقل السياسي ـ العربي: محدداته وتجلياته مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990م.

7 - يقول الفارابي: «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة.. والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه».

آراء أهل المدينة الفاضلة: طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، 2002م، ص 184.

8 - حقق رضوان السيد العديد من هذه النصوص وعالجها كمال عبد اللطيف في أطروحة بعنوان: في تشريح أصول الاستبداد : قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، 1999م.

9 - الماوردي، الأحكام السلطانية – المكتبة العصرية، 2001م، ص 13.

10- B.LEWIS, L ISLAM EN CRISE GALLIMARD, 2003 PP 28-52.

11- ذهب برهان غليون إلى «أن الدولة لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، ولكنها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل العملية القيصرية التي سوف يشهدها ا لمجتمع الإسلامي» نقد السياسة : الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991م، ص 67.

12- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة دار الكتاب العربي، 1997م، ص 412.

13- ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة دار البيان، بيروت 2005م، ص 27-28.

14- عبد الله العروي، مفهوم الدولة.

15- M.FOUCAULT OMNES ET SINGULATION VERS UNE CRITIQUE DE LA RAISON POLITIQUE IN DITS ET ECRITS TOME 2, GALLIMARD, 2001, PP 953-980

المركز الثقافي العربي، ط 5 1993م، ص104. راجع للعروي أيضا في الموضوع نفسه.

ISLAM ET MODERNITE, chap 1, centre culturel arabe, 2001, pp 11-46

16- العروي، مفهوم الدولة ص 92.

17- الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، 2004م، ص 57-195.

18- راجع مثلا:

– رضوان السيد «الجماعات المدينية في الاجتماع الإسلامي: الأصناف: في مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار المنتخب العربي، 1993م، ص 69 -97.

وجيه كوثراني، المجتمع والدولة في التاريخ العربي: مجتمع أهلي أم مدني؟ في مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، 1995م، ص85-102.

L.GARDET LA CITE MUSULMANE VIE SOCIALE ET POLITIQUE,VRIN 1976.

19- وجيه كوثراني، المرجع السابق، ص 91.

20- من أهم ممثلي هذا الاتجاه شبلي شميل وفرح انطون وسلامة موسى.

راجع حول هذا الاتجاه:

كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود والآفاق في : التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، أفريقيا الشرق، 2002م، ص47-85.

21- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992م.

22- المرجع نفسه، ص 37.

23- المرجع نفسه، ص 339.

24- محمد الشرفي، الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000م.

25- المرجع نفسه، ص 173-174.

26- المرجع نفسه، ص 186-193.

27- يقول علي عبد الرازق:

«والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم. وقواعد السياسية»

الإسلام وأصول الحكم. طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2000م، ص 182.

28- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية: وجها لوجه دار الصحوة للنشر ، القاهرة ط 2، 1994م، ص 83.

29- يذهب مثلا محمد سليم العوا إلى القول:

«فحمل عبارة دين ودولة عند ما يوصف بها الإسلام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث أو بما يتصل بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول». في حوارية برهان غليون – محمد سليم العوا: النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر دمشق 2004م، ص 104.

ويضيف موضحا رأيه: «فيكون المراد من كون الإسلام دينا ودولة هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعددها وتنوعها في الشأن السياسي، كما تسمح بتعددها وتنوعها في كل شأن إسلامي أخر». المرجع نفسه، ص 105.

30- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة(مجلدان) دار الشرق، ط2، 2005م.

31- المرجع نفسه، المجلد 1، ص 237-238.

32- راجع في نقد هذا التصور القانوني للدولة اعمال الفيلسوف الإيطالي جورجيو اغامبن خصوصا HOMO SACER LE POUVOIR SOUVERAIN ET LA VIE NUE SEUIL, 1997, PP23-27

33- KANT LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON, VRIN, 1952.

34- R.POLINÅ,HOBBES DIEU ET LES HOMMES PUF, 1981, PP 47-55.

35- E.BALIBARÅ,SPINOZA ET LA POLITIQUE PUF, 1985, PP 61-62.

36- SIMONE GOYARD-FABRE, POLITIQUE ET PHILOSOPHIE DANS L CEUVRE DE J.J.ROUSSEAU PUF, 2001, PP 122-149.

37- ERIC WEIL, HEGEL ET L ETAT VRIN, 1970, PP 47-54.

38- CARL SCHMITT , THEOLOGIE POLITIQUE GALLIMARD 1988 PP46-58.

39- J.CASANOVA , PUBLIC RELIGIONS IN THE MODERN WORLD CHICAGO UNIVERSITY, PRESS 1994.

40- PETER BERGER, LA DESECULARISATION DU MONDE UN POINT DE VUE GLOBAL IN LE REECHANTEMENT DU MONDE BAYARD, 2001, PP 13-36.

41- OLIVIER ROY , LA LAICITE FACE A L ISLAM STOCK, 2005, PP 107-111.





التجليات الإنسانية في مفهوم المواطنة

علي أسعد وطفة ◆

تشهد الحياة السياسية العالمية المعاصرة، موجات زاحفة من الإرهاب والتطرف، الذي يهدد أمن المجتمعات الإنسانية وسلامها. وفي دورة العنف هذه وصولته، تجد الأنظمة السياسية الديمقراطية في العالم نفسها، في مواجهة خطرة مع الآثار الدامية لهذا التطرف الذي لا يرحم، وهي مواجهة دامية لن توفر في نهاية الأمر الأنظمة الاستبدادية نفسها التي تعزز الإرهاب وتؤصله.

وفي دائرة هذه التحديات المصيرية الكبرى، أدركت الأنظمة السياسية والفكرية القائمة، بأن التصدي للعنف لا يكون أبدا بالعنف المضاد، وأن المواجهة يجب أن تأخذ صيغا ثقافية وتربوية بعيدة المدى؛ لأن الثقافة وحدها، ثقافة التسامح، هي التي تشكل الحصن الحصين ضد العنف والتطرف والإرهاب. فالفعل الثقافي في أبسط معانيه وأدنى دلالاته يشكل المنطلق الأول في هذه المواجهة، وذلك لأن العنف والتطرف ينبعان بالضرورة من الجهل والجهالة، ومن ثقافة سوداء مظلمة، تقوم مفرداتها على القتل والتدمير والإرهاب، وهذه الثقافة السوداء تعني جهلا مطلقا بالقيم الديمقراطية والمعاني الإنسانية للسلام والمحبة وهو الجهل المتعصب الذي يشكل رافداً حيويا لكل أشكال العنف ومعانية وتجلياته.

فالإرهاب الذي يفتك بالناس، ويستبيح دماءهم ويهدد حياتهم، يستند إلى

◆ باحث من سورية .

أيديولوجيا العنف وعقلية التسلط والإكراه، وأن المعنيين بإشعال فتيل بالعنف، يؤسسون في البداية لعقلية الإرهاب، ويغذون أنصارهم بمفاهيم القتل والتدمير والتعصب، ويشيعون فيهم كراهية كل القيم الإنسانية النبيلة في الإنسان. وهذه القيم السوداء - قيم التسلط والعنف والكراهية والتعصب - هي الأصل في كل فعل إرهابي، وفي كل توجه عدواني. فهؤلاء البسطاء الساذجون المغرر بهم، الذين يمارسون هذا النوع من العنف والتسلط، يقعون ضحية عقائد مجنونة، وأيديولوجيات مشبوبة بالحقد والكراهية. ومن ثم فإن ما يصدر من عنهم من أعمال مروعة هي نتاج حقيقي لمنظومة من الأفكار والمعاني، التي غرست في عقلهم الباطن، فتحولت إلى عقيدة راسخة، لا يمكن لأحد أن يوقف مدّها وجنونها. ولسان الحال يقول: إنه كلما سقط إرهابي وقاتل في زخم الصراع بين الموت والحياة، تعمل العقيدة الإرهابية على توليد المزيد من الإرهابيين والمزيد من الحاقدين والمتطرفين والقتلة، وهذا يعني أن الحرب على الإرهاب لا تكون إلا بالثقافة إنها حرب ثقافية بكل ما تنطوي عليها هذه الكلمة الراقية من معانٍ إنسانية.

لقد أدرك الساسة والمفكرون اليوم، أن الصراع المسلح ضد المتطرفين لا يمكنه أن يشكل ضمانة آَمنة في المستقبل القريب والبعيد؛ لأن عقيدة العنف والتطرف قادرة على توليد ما لايحصى من المتطرفين. ولذلك فإن هذه الحقيقة أسست لنظريات جديدة تدعو إلى تبني أنساق فكرية وتربوية جديدة كأساس للعمل في اتجاه الترويج لثقافة التسامح والسلام، بوصفها ثقافة مضادة للعنف، يمكنها أن تحصّن الأجيال في مواجهة التطرف والإرهاب، وعلى هذا الأساس بدأت الدول والمؤسسات تعمل يدا بيد من أجل بناء ثقافة السلام في مختلف المستويات والاتجاهات والتقاطعات الإنسانية.

لقد اعتقد جميع المؤمنين بقدر السلام، من مفكرين وساسة، أن بناء عقلية السلام، وأيديولوجيا التسامح، في مواجهة العنف والتعصب - عمل استراتيجي يكتسب أهمية وخطورته من تجارب الصراع الدامي بين أنصار السلام ودعاة الإرهاب في التاريخ المعاصر. وعلى هذا الأساس بدأت الجهود الحثيثة في مختلف

المستويات من أجل بناء وعي إنساني جديد، يدين العنف، ويرفض الإكراه، وينبذ التسلط، ويؤمن بالسلام الأبدي كقيم ضامنة لأمن الإنسانية وحريتها وسلامها جمعاء.

وقد بدا واضحا أن عملية بناء وعي جديد على قيم التسامح، أصبح ضرورة تاريخية في مختلف الاتجاهات والميادين وأوجه النشاط الإنساني، وهذا الأمر يتطلب بالضرورة تغييرا جوهريا في العقليات والتكوينات الذهنية السائدة، وفي أنماط السلوك والاتجاهات والعقائد القائمة. وقد تطلب مثل هذا الأمر اليوم العمل على تفكيك العقليات التقليدية القديمة، وتفجير أطرها، من أجل بناء أنظمة عقلية حاكمة جديدة، تستند إلى قيم جديدة ورؤى تسامحية متجددة. وهذا بدوره يتطلب عمليات فكرية وثقافية من نوع استراتيجي لإحداث تحويل في العقائد الفكرية القائمة، وبناء فلسفات تسامحية جديدة للحياة، وهذا جميعه يشكل رهان عملية ثقافية تتسم بطابع التحول والعمق والشمول، في اتجاه بناء مفهوم المواطنة على أسس ديمقراطية وقيم حرة. وهذا بدوره يقتضي إعادة بناء التصورات السياسية لأفراد المجتمع، على نحو مختلف وجديد، قادر على تحقيق التوازن تربويا مع قيم الحياة الإنسانية الجديدة، التي تعبر عن مرحلة مستجدة من التغيرات الجوهرية والبنيوية في حياة الناس والمجتمع.

ومن هنا يأتي المتطلب التاريخي لإعادة تربية الأطفال والناشئة والكبار على مبدأ المواطنة وحقوق الإنسان، ونبذ العنف، ورفض التطرف، ومواجهة التعصب، في مختلف الميادين والاتجاهات. حيث يترتب على هذه التربية أن تنطلق من القيم الديمقراطية وأن تعتمدها منهجا وطريقة وغاية وممارسة من أجل مواجهة التحديات الكبرى للعنف والتسلط والإرهاب، ويشمل هذا تحديات الانتماءات الصغرى (الطائفية والعشائرية والمذهبية) التي تجسد هزيمة إنسانية ونكوصا تاريخيا إلى حالة عدمية في حركة الحضارة.

ففي العالم العربي المعاصر ما زال مفهوم القبيلة والطائفة يتقدم على مفهوم المواطنة، وما زال الانتماء إلى القبيلة والطائفة والمذهب، يتصدر مختلف الانتماءات،

وفي مقدمتها الانتماء إلى الوطن. وما زال مفهوم الوطن يقع في دائرة الغموض، وما زالت العلاقة بين الوطن والمواطن علاقة مشوبة بالخوف والقلق والحذر[1].

إن بناء مفهوم المواطنة Citoyenneté، وتأصيله وعيا مرجعيا في عقل المواطن، لتعزيز الانتماء إلى الوطن ثقافيا وإنسانيا - أصبح ضرورة حضارية تفرض نفسها في مختلف التكوينات الاجتماعية للوجود الإنساني المعاصر. ولا ريب في ذلك لأن مفهوم المواطنة يشكل واحدا من المفاهيم الأساسية للتقدم الإنساني القائم على التفاعل الحر بين الإنسان والوطن، بين الإنسان وقيم الحرية والإخاء والتسامح. ويعول كثير من المفكرين اليوم على أهمية بناء هذا المفهوم وتأصيله، لتحرير الوعي اليوم من أثقال الانتماءات التقليدية الضيقة التي تتمثل يقينا في الانتماءات الطائفية والقبلية والعشائرية الضيقة. فالتحولات الكبرى الضاغطة، التي تشهدها المجتمعات الإنسانية في عصر العولمة، في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية، تعمل على تفكيك المنظومات الأيديولوجية القديمة، وتفرض على الأنظمة السياسية المعاصرة إعادة النظر في أنساقها الثقافية من أجل استمرارها في الهيمنة والوجود.

في مفهوم المواطنة وتجلياته التاريخية:

يرمز مفهوم المواطنة Citizenship إلى معاني الانتماء السياسي والحقوقي إلى الوطن أرضا ومؤسسات دستوريةً وقانونيةً. ويجسد هذا المفهوم الرابط الأعمق بين المواطن والوطن، كما بين المواطن والدولة. فالمواطنة إحساس بالانتماء وشعور بالولاء للدولة والوطن، والمواطنة ليست مجرد اكتساب لجنسية في وطن، إنها كيان من المشاعر والحقوق والواجبات والروابط الأخلاقية والإنسانية والقانونية بين الإنسان وتراب الوطن، وبين الوطن بكيانه السياسي ومختلف مواطنيه.

ينبئنا تاريخ الفكر السياسي، منذ العصور القديمة حتى اليوم، أن مفهوم المواطنة Citoyenneté كان يعبِّر تاريخيا عن العلاقة الجوهرية بين المواطن والدولة. ووفقا لبعض الحالات فإن المواطنة تعبير يرتبط بمفهوم الديمقراطية وممارستها الحيوية. هذا ويعد مفهوم المواطنة من أقدم المفاهيم السياسية والتربوية في المجتمعات الإنسانية،

ويؤرخ لظهوره في العهد الإغريقي القديم.

يقابل مفهوم المواطنة في اللغة الإغريقية القديمة كلمة «Politeia»، وتدل على جميع المواطنين في المدينة. وقد ظهرت هذه الكلمة في المدن والدول الإغريقية القديمة، وهي تأخذ معناها من صلب العلاقة الجوهرية التي تربط الفرد بالمدينة (الدولة) عبر العملية السياسية الديمقراطية. ومفهوم المواطنة، في صورته الإغريقية، هذه يتنافى مع مفاهيم الإكراه والتسلط بين الفرد والدولة، وهذا التصور يقدم مفهوم المواطنة بصورته الديمقراطية، ويؤكد جوهر العلاقة الديمقراطية الحرّة بين الفرد والمجتمع أو بين الفرد والدولة.

وتأسيسا على ذلك، فإن مفهوم المواطنة في بلاد الإغريق، ينطلق من مفهوم المساواة Légalité بين المواطنين، وهذا ما تدل عليه كلمة «Homoi»، التي كانت تطلق على المواطن في دولة إسبرطة في بلاد اليونان، وهي تعني المساواة والتكافؤ بين جميع مواطني المدينة. فالجميع في المدينة متساوون أمام القانون وأنظمة الدولة. ولكن يجب علينا هنا أن نأخذ بعين الاعتبار أن أقلية من السكان في إسبرطة كانت وحدها تمتلك هذا الحق أي المواطنة. وهنا نجد نوعا من التقسيم الوظيفي فالمواطنون وحدهم هم المعنيون بإدارة الشأن السياسي، ويطلق على هذه الطبقة طبقة الإسبرطيين الأحرار، وهي الطبقة الوحيدة التي تمتلك حق الانتخاب والمشاركة السياسية وإبداء الرأي[2]. وهذا يعني أن مفهوم المواطنة كان مفهوم طبقيا في بلاد الإغريق وكانت تسمية «المواطن» تطلق على الأسياد دون العبيد في أثينا، وعلى الحكام الغزاة دون المحكومين السكان الأصليين في إسبرطة.

وتعود كلمة المواطنة في اللاتينية إلى كلمة «sativic»، ووفقا لهذه الدلالة فإن المواطن الروماني هو السيد المالك الذي يحظى برعاية الدولة وحمايتها القانونية، ولاسيما في الحالات التي يتعرض فيها لإدانة قانونية أو مظلمة سياسية. ولذلك فإن الحصول على حق المواطنة كان يمثل هدفا نبيلا يسعى إليه كل فرد في المجتمع الروماني القديم.

وقد ظهر مفهوم المواطنة في فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان يرمز إلى المواطنين الذين كانوا يخضعون لسلطة الملك المطلقة في النظام السياسي الفرنسي القديم. وهذا يعني أن المواطن لم يكن يشارك في الحياة السياسية بل كان يتجاوب مع السيادة المطلقة للملوك الفرنسيين في ذلك العهد.

وبدأ مفهوم المواطنة يأخذ دلالته السياسية والفلسفية، في القرن السابع عشر، على يد الفيلسوف الإنكليزي المعروف توماس هوبلز Thomas Hobles، الذي عرف المواطن بوصفه عضوا في جماعة سياسية أبرمت عقدا اجتماعيا تتعهد بموجبه ضمان أمن الأفراد في دائرة مجتمع يخضع لسلطة مطلقة.

وفي العصور الحديثة، بدأ مفهوم المواطنة يأخذ حلته الجديدة على يد المفكر الفرنسي جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau، في كتابه العقد الاجتماعي «le Contrat Social»[3]، فالمواطنة كما يعلنها روسو، لم تعد امتيازا تحظى به النخبة الاجتماعية والسياسية، بل حق يحظى به كل الأفراد في المجتمع ويمكنهم من ممارسة أدوارهم الاجتماعية والسياسية ولاسيما هذه التي تتعلق بالشؤون العامة للحياة في المجتمع.

وفي مرحلة لاحقة بدأ هذا المفهوم يرتدي معانيه الديمقراطية ويتخذ هيئته الإنسانية، إذ يعرف سييز Labbé Sieyes المواطنين بأنهم هؤلاء الذين يخضعون لقوانين سياسية ومجتمعية واحدة على مبدأ المساواة ويشاركون في بناء الحياة المجتمعية المتعلقة بالشأن العام.

وفي منصف القرن التاسع عشر، بدأ مفهوم المواطنة يتحدد بالعلاقة بين الفرد والدولة، وبدلالة المساواة أمام القانون، والمشاركة في الحياة العامة. وقد أصبح مفهوم المواطنة نموذجا مثاليا يأخذ فيه المواطن صورة الفرد الذي يعي انتماءه الاجتماعي والسياسي. فالوعي بالانتماء والمواطنة ضرورة مدنية، وهذا يعني أن الفرد لا يستطيع أبدا أن يشارك في الحياة العامة من غير هذا الوعي، ولا يمكن لمشاركته هذه أن تكون فاعلة ما لم يمتلك الوعي المطلوب بالانتماء والروابط التي تشده إلى المجتمع في اتجاه المصلحة العامة.

وفي القرن العشرين ظهر مفهوم المواطنة العصرية «Les citoyennetés modernes». فالمواطنة بالمعنى الشامل تعني قدرة الفرد على المشاركة المسؤولة في المهمات الجديدة للمواطنة، وهذا يعني أنه يتوجب على المواطن وفقا لهذا المفهوم أن يتعلم كيف يكون جسورا، وكيف يبدع طرائق متجددة للحياة تمكنه من أن ينتظم في أنساقها. والمشاركة في المسؤولية ليست كالمشاركة في اقتسام قالب من الحلوى، فالمسؤوليات الكبرى التي تتعلق بالكرامة والحرب والفقر والبطالة هي قضايا ديمقراطية مشتركة بين جميع أفراد الأمة الذين يتحملون مسؤولية اتخاذ القرار فيها. فالجميع مسؤول عن الحرب والسلام والعمل والكرامة الوطنية والفقر والحاجة والحرمان في المجتمع، وهذا هو المفهوم الواسع للمواطنة.

وينطوي مفهوم المواطنة الحديثة هذا، على إيمان كبيرة وقناعة راسخة من قبل المواطن، بأهمية وجود المعارضة السياسية الدائمة في المجتمع، وذلك من أجل تحقيق التوازن الديمقراطي في قلب المجتمع، وهذا التوازن هو الذي يمنع النظام السياسي القائم من الإسراف والشطط.

ومن أجل فهم أفضل لهذه الخصوصية المتعلقة بالتوازن، يمكن القول إن المواطنة الحديثة تتجاوز في دلالتها الديمقراطية حدود الشعار الذي طرحه الإعلان الفرنسي للحرية في عام 1789، والذي يرى بأن «حرية الفرد تنتهي عند حدود حرية الآخرين "Ma liberté commence là où commence celle d'autrui"، وفي هذا التجاوز الحرّ للشعار الفرنسي الحتّصبح المقولة «الحرية تبدأ مع بداية حرية الآخرين» "Ma liberté commence là où commence celle d'autrui". وهذا يعني أن حرية الفرد رهينة بحرية الآخرين ولا حرية للأنا في غياب حرية الآخر، ومن ثم فإن حرية الآخر هي الشرط الأساسي للحرية الفردية في المجتمع. وهذا يعني أنه من أجل أن أضمن حريتي فإنه يجب علي أن أبحث عن حرية الآخر وأساندها. وهذا يقتضي أيضا النضال من أجل الحرية بالمطلق والعدالة الاجتماعية بأوسع حدودها وأعمق مضامينها لجميع أفراد المجتمع. فالمواطنة وفق هذه الصورة تأخذ دلالة جديدة تعني تعلم الحرية وممارستها واحترام حقوق الآخرين وحريتهم في الوجود كشرط للحرية الفردية والعامة.

فالمواطنة بالمعنى الحديث تعني تنمية أفق مشاركة الأشخاص والأفراد في الحياة المجتمعية والسياسية مشاركة حرة مسؤولة، وذلك عبر الصيغ الديمقراطية الحديثة للمشاركة الحرة من: انتخابات وتصويت وحق الترشيح. وتشمل هذه الممارسة الحرة الحق في التظاهر وفي الاعتراض، وفي ممارسة حرية القول والتعبير. كما أنه يحق للمواطن بصيغة مفهوم المواطنة، هذا أن يشارك في الجمعيات والمنتديات والممارسات السياسية وأن يعبر بالأدوات التي يمتلك عليها عن رأيه وتطلعاته في الشارع والمنزل ومكان العمل.

ومع أهمية هذا التحديد الشكلي لمفهوم المواطنة، يمكن القول بأن هذه الصيغة المتقدمة لمفهوم المواطنة الحديثة ما تزال في الظل وعلى هامش الحياة المجتمعية. فالحياة السياسية رهينة اليوم بهيمنة عدد من أصحاب النفوذ والسيطرة، ومن هنا فإن هذه الهيمنة تضع مفهوم المواطنة جانباً في كثير من بلدان العالم. ومع ذلك يمكن القول بأن المواطنة الجديدة هي نتاج لعملية تنمية اجتماعية مستمرة للحياة المدنية التي شهدت انطلاقتها في قلب المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، وفي أحضان مؤسسات المجتمع المدني بصورة خاصة.

وفي هذا الاتجاه من التحليل تأتي رؤية مايير بيسش Meyer P. Bisch وموجينيتو A. Mougniotte حول الكيفيات الممكنة لتنمية مفهوم المواطنة وتعزيز حضور المواطن في الحياة المجتمعية. وهنا يأتي التركيز على الوضع القانوني للمواطن، ولاسيما هذا الذي يحظى به الفرد بالمقارنة مع الأجانب في المجتمع. فالمواطن يتحمل مسؤوليات مجتمعية كبيرة، ويمارس حق التصويت والانتخاب، وهذه الحقوق ترتبط بالجنسية التي يمتلك عليها المواطن وهو حق لا يمتلك عليه الأجنبي أو الوافد أو القادم المهاجر.

وفي دائرة هذه الكيفيات الممكنة، يعالج الباحثان مسألة العلاقة بين المواطنة وظهور ما يسمى بالمجتمع المدني «Société civile»، الذي يعبر عن دينامية اجتماعية ديمقراطية متعددة الأصول والاتجاهات، وهذه القوى - أي قوى المجتمع المدني - لا ترتبط بالدولة أو بالقوى السياسية القائمة والفاعلة. فالمجتمع المدني يعبر هنا عن مبادرات اجتماعية ذاتية متعددة، يمثلها أفراد وجماعات، وهي تعمل بروح اجتماعية

من أجل الاستقلال عن الدولة والقوى السياسية، وهي قوى مناهضة لسلطة الدولة أو حذرة منها، ولاسيما فيما يتعلق بكل مظاهر السلطة التي تباشرها الدولة، أو فيما يتعلق بالأيديولوجيات السياسية التي تطرحها الدولة أو غيرها من القوى الفاعلة في الساحة السياسية.

ومؤسسات المجتمع المدني تعمل على احترام حرية الأفراد، وحماية مصالحهم في مواجهة ضغط الدولة، وهي تعمل وفقا لمبدأ الإدارة الذاتية والتنظيم الذاتي، وتقدم حلولا فعالة لعدد كبير من المشكلات التي تواجه الأفراد الذين ينضوون تحت رايتها. وهذه الجماعات تنشأ في الأصل انطلاقا من مبدأ الحد من سلطة الدولة وطغيانها على الأفراد، وهي تقوم على التنظيم والإدارة الذاتية.

وتعبر جماعات المجتمع المدني عن طموحاتها وتطلعاتها السياسية في اللحظات السياسية الحرجة، وهي تشحن مفهوم الديمقراطية السياسية بأبعاد اجتماعية وأخلاقية وإنسانية. وتعتمد مبدأ الديمقراطية في ممارساتها الخاصة، كما أنها تؤكد مفهوم المواطنة الحرة وتمنح هذا المفهوم فعالية إنسانية وسياسية تتميز بدرجة عالية من الثقة والاهتمام.

فالمواطنة الحديثة كما يرى ماير P. Meyer، تتمثل في قدرة الفرد على وعي القيم الديمقراطية والأخلاقية الأساسية التي تجعله أكثر قدرة على اتخاذ خياراته الديمقراطية، وأكثر قدرة على الفعل في إطار إحساسه بالانتماء إلى كيان اجتماعي منظم ومحدد. وهي تعني المشاركة الفعالة في مختلف المسؤوليات العامة للمجتمع.

المواطنة والديمقراطية La citoyenneté et la démocratie

تعرف الديمقراطية كلاسيكيا بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه "Le gouvernement du peuple par le peuple"، وهذا المفهوم للديمقراطية لا يتسم كفاية بالوضوح والدقة بل ينطوي على درجة كبيرة من الغموض والضبابية. فالتعريف لا يحدد طبيعة هذه الممارسة وكيفياتها ولا يقطع في وجود تفسيرات متعددة. فقد يعني الأمر أن الشعب قد يعهد بمصيره إلى نظام سياسي معين، عبر

حكومةٍ مَّا يتم انتخابها، وتَجْرِي محاسبتها من قبل ممثلي الشعب. ويمكن الحديث عن أشكال لا حصر لها من الممارسة السياسية التي تعبر عن مضمون الشعار المطروح: حكم الشعب نفسه بنفسه.فالديمقراطية تعني في جوهرها الاعتراف الرسمي للشعب بالنظام السياسي القائم وهذا يعني أن شرعية المؤسسات مرهونة بحدود ما هو محدد لها من مشروعية سياسية ممنوحة من قبل الشعب.

والديمقراطية لا تتحدد بمجموع المؤسسات الدستورية، بل تتمثل أيضا في الروح الثقافية للمعاني الديمقراطية. والثقافة الديمقراطية تتضمن قيماً أخلاقية وفضائل سياسية محددة: الحرية في مواجهة الخضوع والامتثال، الإحساس بالمسؤولية، الإبداع في العمل بعيدا عن الروتين الصارم، احترام حقوق الآخرين والتعددية، ورفض كل أشكال التعصب الأعمى ضد الآخرين، الروح النقدية ورفض التوافق والامتثال العفوي للسلطة، الإحساس بالخطر في مواجهة الإحساس بالأمن الحزبي.... إلخ.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما أواصر العلاقة بين الديمقراطية والمواطنة؟ والإجابة في منتهى البساطة هي أنه لا توجد هناك ديمقراطية من غير مواطنين أو مواطنة. فالممارسة الديمقراطية تحتاج إلى فاعلين ومشاركين وهؤلاء الفاعلون يمثلون المواطنين في المجتمع. بالمقابل لا توجد مواطنة من غير ديمقراطية؛ لأن المواطنة تعني حقوق المواطن في الممارسة الديمقراطية الحرة للحياة السياسية والاجتماعية. وهذا يعني أن المجتمعات الاستبدادية مجتمعات تخلو من دلالة المواطنة والمواطن، وتترك هذه الدلالة لمفهوم الرعايا والرعية. فأفراد المجتمع في مجتمع ديكتاتوري هم رعايا ورعية، وأحوالهم في جوهرها لا تختلف عن أحوال العبيد في ظل الأنظمة السياسية القديمة.

فمفهوم المواطنة الحديثة يتضمن مفهوم المسؤولية، وهذا يعني أن المواطن بحكم مشاركته السياسية في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية يكون مسؤولا مسؤولية حقيقية عن كل الوضعيات الحادثة في المجتمع. وإذا كان حق المواطنة يمنح للفرد في الأنظمة الديمقراطية منذ الولادة - فإن المواطن يجب ألا يكتفي بالامتيازات

الممنوحة له والحقوق الواجبة، بل يجب عليه أن يمتثل لنداء الواجب في الممارسة الحية للحياة الديمقراطية. وبالتالي فإن هذه الممارسة يجب أن تأخذ مكانها في سياق اجتماعي وسياسي محدد وأن تراعي القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان بمختلف مستوياتها وتجلياتها.

المواطنة والعولمة: La citoyenneté et la mondialisation

تحقق المواطنة جوهرها في البحث عن المصلحة العامة والعمل على صونها، كما أنها تأخذ في جوهرها الإيمان بالتنوع الإنساني والتعددية الثقافية الاجتماعية والسياسية. والعولمة من جهة أخرى تمثل حالة حضارية تتجه إلى هدم الحدود والحواجز الثقافية القائمة بين الشعوب والأمم. فالأيديولوجيا التي تتبناها العولمة تأبى القبول بمبدأ القومية والأمة والهوية القومية أو الهوية الجمعية. وهي في هذا التوجه تتوسم صورة جديدة للمواطنة العالمية خارج دائرة الأطر التقليدية للهوية القومية والوطنية. وهذا يعني أن العولمة هذه تريد أن تفصل بين ممارسة المواطنة والانتماء الوطني أو القومي، أو أي شكل آخر من أشكال الانتماء الثقافي التقليدي. فالمواطنة التي تسعى إليها العولمة هي مواطنة جديدة، من نوع جديد تنطلق خارج الأطر التقليدية للانتماءات الوطنية والقومية. وغالبا ما يطلق اليوم على هذا النوع من المواطنة الجديدة «مواطنة ما بعد الحداثة» أو مواطنة مكان الإقامة. وهذا النوع من المواطنة يكتسب في أي مكان يقيم فيه المواطن العالمي أو يعمل به. والمواطن في هذه الصورة له الحرية في أن يحافظ على ارتباطاته القديمة وانتماءاته التقليدية العرقية والقومية. وهنا ومن جديد نجد أن مفهوم المواطنة يرتبط في جوهره بمنظومة من الحقوق والواجبات يكتسبها الفرد بحكم إقامته وعمله في أي مكان يتواجد فيه عبر العالم.

وهذه الصورة الجديدة لمفهوم المواطنة تجد رفضا لها عند عدد كبير من المفكرين. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: ماذا سيكون حال المواطنة إذا ما تمّ إفراغ المجتمعات الإنسانية الديمقراطية والحداثية وما بعد الحداثية من أبعادها في اتجاه التأكيد على المصالح المادية؟ والجواب في هذا الخصوص أن المواطنة الحقّة غير ممكنة إلا في إطار سياسي واجتماعي ومكاني محدد. فالمواطن يحتاج في حقيقة الأمر إلى

ممارسة المواطنة، وهذه الممارسة يجب أن تتحدد في زمان ومكان وفي نسق من المتغيرات الإنسانية المتكاملة.

مواطنة ما بعد الحداثة

يدل مفهوم المواطنة ما بعد الحداثة، إلى وجود قطيعة حقيقية بين الهوية السياسية والانتماء الوطني. والمواطنة في دائرة هذا التصور تنطلق من مبادئ العالمية والاستقلال والمسؤولية التي تؤسس لمفهوم ديمقراطية الحق والعدالة الإنسانية. فالهوية السياسية في هذا المدار تتقلص إلى صورة انتماء مدني عام خارج دائرة الانتماءات التقليدية الوطنية والقومية أو إلى أي صيغة انتمائية محددة المعالم. ويبقى الشرط الأساسي لهذه المواطنة في وجود حالة ديمقراطية فعالة تمكن الفرد من التفاعل مع وطنية مؤسساتية تتمثل في احترام القانون وتقدير الحقوق الإنسانية والخضوع لمتطلبات العدالة. وهذا كله ليس له أية صلة أو علاقة بالمشاعر الوطنية أو القومية الكلاسيكية المعهودة. فالمواطنة في هذا المستوى ترتبط بوطن مجرد ينفلت من قيود مجسدة ومحددة للوطن التقليدي وهي تجري على مبادئ وقيم وطنية مجردة في الغالب.

وفي مواجهة هذه النظريات الجديدة، التي ترفض أي تصور يدور حول عقد اجتماعي من طبيعة سياسية، فإن هناك مجموعة من التحديات الكبرى الناجمة عن استبدال الهوية السياسية، التي ترتبط بمجال ثقافي محدد في مجتمع محدد، بهوية مدنية قائمة على مفاهيم مجردة ومبادئ عامة لديمقراطية افتراضية.

وفي مواجهة الرؤى الأحادية التي تفرزها العولمة، تتبدى منظومة من الرؤى المتعددة الرافضة لكل أنواع التوجهات العامة، وتؤكد على مظاهر التباين والاختلاف، وهي مشبعة بأفكار عنصرية وتعصبية في الغرب الأوروبي وفي أمريكا، كما هو الحال في كثير من بلدان العالم النامي. والولايات المتحدة الأمريكية كما هو الحال في أوروبا، حيث تشهد البلدان الإسلامية اليوم ولادة جماعات التطهير العرقي، والأصوليات الدينية المتطرفة التي تؤمن بالعنف شعارا ومنهجا وهدفا، وهنا

تجدر الإشارة أيضا إلى الأصولية اليهودية المتطرفة في أمريكا وفي الشرق الأوسط، وهذه الجماعات هي بقايا أيديولوجية للنزعات القومية المتعصبة والفكر الشمولي مهما يكن حالها.

وعلى الرغم من خطورة هذه الجماعات والأيديولوجيات المتطرفة، فإن هناك من ينظر إليها بوصفها ظاهرة جزئية وليست جوهرية في مجرى الحياة المعاصرة. ومع أهمية كل ما يقال في هذا السياق فإنه لا يمكن التقليل من قيمة الهوية الوطنية للمواطن؛ لأن هذه الهوية تكون راسخة في واقع الأمر فيما يتعلق بانتماء الإنسان إلى الدولة، أو إلى صيغ انتمائية ثقافية واجتماعية ذات طابع كلاسيكي. فالهوية القومية مهما كانت درجة توافقها مع مبدأ المواطنة الواسع، فإنها لا تستبعد توافقها مع معايير ثقافية عالمية أو ما بعد قومية. فالهوية أشبه ما تكون بكوكبة متحركة من الهويات الفرعية التي تتماهى في جوهرها مع صيغ ثقافية فرعية في دائرة الحياة الاجتماعية والثقافية العامة في المجتمع. فالرجل الكاميروني على سبيل المثال يتماهى في ثلاث صيغ محددة للهوية فهو إفريقي وكاميروني ودوالا Doual أو باميليكي Bamiléké أو ماليمبي Malimba. وهي ثلاث قبائل إثنية رئيسة في الكاميرون.

وفي مصر على سبيل المثال نجد عدة انتماءات في آن واحد، فالمواطن المصري يكون مصريا وعربيا ومسلما وإفريقيا في آن واحد[4]. وكذلك هو الحال في أغلب المجتمعات العربية الإسلامية حيث نجد صيغاً متعددة من الانتماء يتميز بعضها بطابع الشمولية، بينما يتميز بعضها الآخر بطابع الخصوصية[5]. فالهوية السياسية – مهما تكن صيغتها قومية أو ما بعد قومية أو محلية للفرد – لا يمكنها أن تهمل أهمية الانتماءات الاجتماعية الصغرى للفرد. ومهما تكن طبيعة هذه الانتماءات فإنه يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار وأن تحظى بالأهمية. ولكنها مع أهميتها يجب ألا تشكل عقبة في تبنِّي الهوية القومية أو في بناء روح المواطنة عند الفرد ولاسيما في البلدان التي ما زالت فيها التنظيمات السياسية في طور التشكل والتكوين.

ومما لا ريب فيه أن الانتماء الاجتماعي للفرد يفرض نفسه كحاجة اجتماعية ضرورية لحياة الإنسان؛ لأن الإنسان – كما يقول القدماء – كائن اجتماعي بالطبع.

وغني عن البيان أيضا أن الإنسان يتماهى بأحد انتماءاته الاجتماعية أو غيرها وذلك وفقا للحالة التي يعيشها. وكل شيء يجري بصورة عفوية بحيث تتداخل هذه الانتماءات في تشكيل سلوك الفرد في كل لحظة من لحظات حياتها. وبالتالي فإن هذه الآلية التي تعتمد على المفاضلة العفوية في حركة النماذج المتعددة للهوية، وفي نسق المواقف المتباينة وصيغ الحياة المختلفة، لا تعني هيمنة نموذج على الآخر، بقدر ما يعني ذلك حركة ذاتية من التجاوب الحر بين هذه الانتماءات لاتخاذ الموقف المناسب للحالة التي يعيشها الفرد في لحظة محددة. فهناك حوار داخلي هادئ وعقلاني لاشعوري بين هذه الانتماءات المختلفة، حوار يجري في عمق الشخصية من أجل اتخاذ الموقف المناسب الذي يتجاوب مع الحالة المعيشة للفرد. فالإنسان العربي، من أي دولة عربية، يتصرف وفقا لهويته وفقا للدولة التي ينتسب إليها (سوري كويتي مصري)، ولكن هذا الإنسان عندما يسافر إلى الغرب فإنه يتصرف وفقا لهويته العربية أو الإسلامية. والإنسان السوري عندما يكون في داخل الوطن فإنه يواجه مواطنيه بهويته الفرعية كأن يكون من الشمال أو الجنوب أو من الساحل أو الداخل. وهذا يعني أن الإنسان يتصرف وفقا لهويات مختلفة وكل هوية تفرض نفسها في المقام الذي يناسبها.

بين المواطنة القومية والمواطنة العالمية

لقد قمنا بدراسة تطور مفهوم المواطنة تاريخيا وبحثنا في دلالته الثقافية واستكشفنا الأيديولوجيات الحاكمة له، ويمكن الآن أن نبحث في الوضعية المعاصرة التي يشغلها هذا المفهوم في الأنظمة الفكرية المعاصرة.

يشكل العمل على بناء الوطن العالمي هاجس الإنسانية المعاصر، وتأخذ هذه الفكرة صورة طموحة تتنامى بوتيرة واضحة وعالية، وكما يقول بوباكار كامارا Camara Boubacar، فإن الإنسان لا يستطيع أن يغض النظر عما يجري حوله، ومن هنا فإن شقاء بعضنا يجب ألا يكون منطلقا لسعادة بعضنا الآخر؛ لأن بؤس بعضنا يشكل بؤس الإنسانية برمتها[6]. وفي هذا المقام يرى إدغار فور Edgar Faure أن الدول المتقدمة يجب ألا تدير ظهرها للدولة الفقيرة والنامية، وأنه يجب عليها أن

تقدم العون والدعم الاقتصادي والتربوي للدول في طور النمو لأن هذه الدول تشكل جزءا لا يتجزأ من الكون الذي نعيش فيه جميعا[7]. ويؤكد فور في هذا السياق أن التحولات التاريخية الكبيرة، التي يشهدها العصر، تهدد وحدة العنصر البشري كما أنها تهدد مستقبل وهوية الإنسان كإنسان. فالإنسانية تعاني من التفاوت الكبير وغياب العدالة المرعب بين البشر، كما أن شعوبا بكاملها تعاني الحرمان وتكابد الآلام البشرية، ولكن الأخطر أن النوع الإنساني نفسه مهدد بالضياع والانشطار نتاجا لعملية التقسيم الاجتماعي المرعبة التي تقسم الناس إلى جماعات عليا وجماعات دنيا، أسياد وعبيد، أغنياء وفقراء، ما فوق إنساني وما هو أدنى. والخطر لا يكمن اليوم في الصراعات المرعبة الممكنة، وفي الحروب الهمجية المحتملة (فهناك اليوم أدوات للفتك والقتل والتدمير الشامل التي توجد في أيدي جماعات سياسية أصولية متمردة وقد لا تتورع عن استخدام أسلحة التدمير الشامل في التعبير عن ذاتها والانتقام للمظالم التي تتعرض لها) بل يكمن الخطر الأشد في عملية تدمير إنسانية الإنسان ومثل هذه العملية لن توفر غنيا أو فقيراً، صغيراً كان أو كبيراً.

ويشكل هذا الخطر العظيم، الذي يهدد الإنسانية في جوهرها، منطلق التفكير في بناء وطن إنساني عالمي يصون إنسانية الإنسان ويحقق المعاني السامية للنزعة الإنسانية. وهنا تجد التربية دورها ومهمتها التاريخية في عملية بناء هذا الوطن الإنساني على أسس القيم الإنسانية التي تتمثل بالمواطنة والسلام وحقوق الإنسان ونبذ العنف وتحقيق الحد المطلوب من العدالة الاجتماعية. وهنا يتوجب على التربية أن تعلم الأطفال والأفراد على فن العيش المشترك مع المختلفين وقبول الآخر على مبدأ الاختلاف، وهذا هو التحدي الأكبر الذي يواجه التربية والحياة المجتمعية في القرن الحادي والعشرين[8].

وهنا يجب أن نعلم أن المواطنة الفعالة ضرورية جدا من أجل مستقبل المجتمع الإنساني. وهنا يمكن القول بأن المجتمعات الإنسانية قد حققت تطورا كبيرا في اتجاه بناء هذه المواطنة، وهي تشهد جهودا حثيثة من أجل التربية على التسامح والسلام، ومن ثم فإن هذا المطلب التربوي لن يتحقق إلا عندما تأخذ هذه المجتمعات بأهمية

التربية على المواطنة، وتؤكد مضامين الإحساس بالمسؤولية العالمية في عمق هذه المواطنة وفي بنيتها ذاتها، وهذا يقتضي – أيضا وبالضرورة – العمل على تأصيل مبدأ المشاركة الحيوية الفعالة في نظام الحياة العالمي.

تمثل مقولة العيش المشترك السمة الأساسية في هذا العصر، والعيش المشترك هو مطلب فرضته حالة التطور الهائلة التي فتحت أبواب الضرورة على التعايش الثقافي والاجتماعي بين ثقافات وكيانات اجتماعية متباعدة جدا. وقد أصبح مؤكدا اليوم بأن التباين الثقافي بين الجماعات المختلفة يوجه اليوم في دائرة الممارسة الديمقراطية للدولة العصرية.

فالمواطنة الحديثة تتجه اليوم إلى تطوير تقاليد العلاقة بين المواطن والدولة. فالعلاقة التقليدية القائمة بين الدولة والمواطن تنطلق من مبدأ أن الدولة معنية بأن توفر الضمانات الأساسية لاحترام حقوق الإنسان وواجبات المواطن. وبالتالي فإن هذه الحقوق والواجبات مؤصلة في التكوين الأخلاقي للمواطن عينه وذلك من أجل أن يتمايز المواطن المعني عن الأجنبي والوافد في الوطن. والمواطن الجيد في المجتمعات الكلاسيكية يقدر ويقوَّم وفقا لقدرته على أداء واجباته ومعرفة حقوقه واحترام القانون الذي يحكم بلده والذي يُؤْثِر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة والشخصية.

وفي ضوء الظروف الحضارية الجديدة فإنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العوامل الجديدة التي تميز المواطنة الحديثة عن صيغتها التقليدية. فالمجتمع المدني يريد أن يكون مستقلا بذاته عن السلطة والدولة، وعليه فإن مؤسسات المجتمع المدني غالبا ما تكون حذرة وفي ريبة من السلطة والدولة؛ وذلك لأن الدولة لا تستطيع أن تفي بأغلب احتياجات المواطنين، ولذلك فإن هذه الجماعات تؤكد طابع الاستقلال الذاتي لحركتها ووجودها بعيدا عن سلطة الدولة وقوتها، وهذه الفعالية والنزعة نحو الاستقلال والتفرد تتم بوحي من الحياة الديمقراطية.

ومن البداهة بمكان القول بأن تكون مؤسسات المجتمع المدني قد شهدت ولادتها

بداية في البلدان المتقدمة وليس في البلدان النامية، وهي الآن تشهد حضورها الخجل في البلدان النامية، وهي تعاني مع ذلك من قهر الدولة وهيمنتها. والدولة في البلدان النامية تريد أن تحافظ على سطوتها وهيبتها وهيمنتها إزاء هذه المؤسسات المدنية. وبالتالي فإن المواطن في هذه الدول يريد أن يشارك في المسؤولية وفي إدارة الدولة، إذ يريد أن يصوت وينتخب ويشارك في اتخاذ القرارات المصيرية للأمة، وذلك تحت شعار الديمقراطية وقيمها. وهذا يتطلب من الدولة في هذه البلدان أن تحترم هذه المبادرات الخاصة التي تجري داخل مؤسسات المجتمع المدني والمحلي. وهذه المبادرات تمثل كما يقول مونيتوت A. Mougniotte شكلا متقدما من أشكال الحياة الديمقراطية الفعالة التي تتجاوز حدود اللعبة الديمقراطية الكلاسيكية التي تتمثل في مجرد العمليات الانتخابية[9].

ومن هذا المنطلق وفي إطار هذا المنطق تعمل مؤسسات المجتمع المدني على إيجاد الحلول للمشكلات والتحديات المجتمعية التي تهدد المجتمع، ولاسيما هذه المشكلات التي لا تستطيع الدولة أن تقدم حيالها شيئا، حيث تكون عاجزة عن معالجتها. فعلى سبيل المثال قد تعمل هذه المؤسسات على معالجة القضايا المدرسية المهملة من قبل الدولة (النظام المدرسي، المواد المدرسية، الأوضاع المحلية للتعليم، المعلمون... إلخ). كما أنها قد تعنى بالقضايا الاقتصادية (سوق العمل، البطالة، الإنتاج... إلخ).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما حدود التأثير الذي تمارسه السلطات العامة على المواطنين؟ وما هي حدود التأثير الذي يمكن للمواطنين ممارسته على الدولة وذلك عبر مبادراتهم الديمقراطية والحيوية؟ والإجابة هنا تقتضي إعادة تعريف حقوق المواطن وواجباته إزاء الدولة.

المواطنة في البلدان العربية

إن الحديث عن المواطنة في البلدان العربية يتطلب منا أن نتساءل عن أوضاع الدولة ما بعد الاستعمار والكولونيالية. كيف تشكلت هذه الدول وكيف تأصلت

هويتها؟ كيف تستلهم القيم الديمقراطية والتجربة الديمقراطية من الغرب؟ وما الكيفيات التي تعمدها هذه الدول في استقدام التجارب الغربية؟ هل تحترم هذه المبادئ والتجارب الديمقراطية التي تجري في العالم المتقدم؟ كيف تقاوم المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية التقليدية وكيف تتعايش من أجل المحافظة على وجودها إزاء المؤسسات الحديثة؟

لقد قسمت البلدان العربية وفقا لاتفاقية سايكس بيكو إلى دول ودويلات، وجاء هذا التقسيم بوحي من مصالح الدول الكولونيالية الكبرى التي اعتمدت تقسيما إداريا يجعلها أكثر قدرة على إدارة هذه البلدان فيما بعد الكولونيالية. ولم تأخذ هذه الدول بعين الاعتبار أو الأهمية التكوينات الإثنية والعرقية والقبلية لهذه الدول. لقد شطرت هذه التقسيمات القبائل العربية في عدة دول وشطرت القرى أحيانا إلى ثلاثة أقسام، وشتَّتت العائلات الكبرى في دولتين أو أكثر. وقد عملت الكولونيالية هذه على تكوين دول وحرصت على بناء أيديولوجيات سياسية متكاملة مع الكولونيالية الأم.

وفي دائرة هذا التقسيم ترتب على الشعوب العربية أن تنمي انتماءها إلى صيغة الدولة التي شكلت بحدودها الكولونيالية. وهي دول حديثة التكوّن وقد فرضت على شعوبها من الخارج. وقد تطلب ذلك من كل فرد ومواطن أن يعترف بولائه لهذه الدولة أو تلك، من منطلق البحث عن السلام والاستمرار في الوجود، وأن يعلن عن نفسه «مواطنا» يؤدي واجباته ويمتلك حقوقه في إطار الدولة الحديثة، التي فرضت عليه دولة ينتمي إليها لأسباب استعمارية وليس لاعتبارات تاريخية أو حضارية. وهذا يعني أن الأمر تطلب من كل فرد شملته الدولة الحديثة، ألا يشعر أن أجنبي يعيش في دولة لا ينتمي إليها. وقد اقتضى الأمر، أن يعيد المواطن تكيفه الجديد وأن يبدأ تدريجيا بتأصيل هذا الانتماء الجديد للدولة الكولونيالية الجديدة. وغني عن البيان أن الزعماء العرب في عهد الاستقلال لم يستطيعوا أن يمتلكوا مفهوما واضحا عن الدولة وطبيعتها وأسسها وإشكالاتها. وكانوا يجهلون ربما أن الروح الوطنية والقومية هي الأصل في عملية بناء الدولة. وكانوا يجهلون ربما أن

الدولة لا يمكنها أن تكون مؤسسة خاصة لحكامها.

لقد نشأت الدول القديمة على أساس الأمة Nation، فالأمة توجد في أصل الدولة L'ETAT، وقد تشكلت هذه الدولة بدساتيرها ومؤسساتها وفقا للروح القومية. ولكن وعلى خلاف ما هو معهود في التاريخ فإن الدول العربية هي التي تشكلت أولا، ثم هي التي أدت إلى ولادة الأمة (بالمعنى الضيق للأمة: الدولة القطرية). ونحن هنا إزاء قانونية معكوسة في تاريخ تشكل الدول والأمم. ولأن الدولة لا يمكنها أن تنشأ إلا في أحضان الأمة فإن الدراما السياسية في هذه البلدان ما زالت تدور في حلقة مفرغة.

ومن هنا فإن هذه الإشكالية المتعلقة بنشوء الدولة على نحو كولونيالي خارجي – قد أدت إلى تشويش كبير في مسألة المواطنة والانتماء. ولم تتضح معالم مفهوم المواطنة في كثير من البلدان العربية المعاصرة. وليس غريبا جدا إذا قلنا: إن مشاعر القلق والتوتر، وغياب الأمن الوطني، وتداعي المشاعر بالشرعية التي تمثلها الدولة، بقيت طاغية على أغلب الممارسات في الحياة الثقافية في البلدان العربية، ولذلك بقي الولاء مكرسا للوحدات الاجتماعية الجوهرية الصغرى، كالولاء للقبيلة والعشيرة والطائفة بوصفها كيانات اجتماعية أكثر رسوخا وأهمية من الدولة التي فرضت بمقتضى الأحوال الكولونيالية المعروفة.

أمن المواطن العربي

لقد عملت الأنظمة السياسية والديكتاتورية العربية، على تغييب القيم الديمقراطية في المؤسسات الثقافية، وتفريغها من المضامين الديمقراطية الحرة جميعها، وجعلت من مجرد التذكير بحقوق الإنسان والمواطنة والقيم الديمقراطية زندقة وكفرا، وجاء الحصاد في نهاية الأمر جراحاً دامية وعقولاً نازفة وتهديداً اجتماعياً لا يبقي ولا يذر.

لقد أدت وضعية النشوء غير الطبيعي للدولة إلى غياب الشعور بالأمن عن المواطن. فالدولة الحديثة المصممة على نماذج خارجية غريبة عن طبيعة المجتمع وهي تعاني صعوبة في الحصول على ثقة المواطن واقتناعه بمشروعيتها السياسية. وهذه الدولة تواجه تبعة إرثين مختلقين يتمثل أحدهما في التركة الثقيلة لكيانات

اجتماعية تقليدية وما قبل تاريخية أحيانا، ويتمثل الثاني في إرث ثقافي وسياسي غربي محمل بتراث ديمقراطي إنساني بالغ النضج والتعقيد. وهذه الوضعية الانشطارية دفعت الدولة إلى استخدام العنف والإسراف في التسلط من أجل ضمان الأمن، وذلك لأنها عاجزة في الأصل عن عقلنة هذا الواقع الذي يتفجر بتناقضاته الماثلة بين الجديد والقديم، بين الحديث والمتجدد، بين التقليدي والحداثي، بين الدولة العصرية والتكوينات التقليدية للحياة المجتمعية، بين مفهوم المواطنة ومفهوم الرعاية (الرعية). وبالإضافة إلى ذلك يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الدولة نفسها بعيدة جدا عن الثقة بالمواطن نفسه. فالمواطن غالبا ما ينظر إليه بوصفه عدوا للدولة، والدولة هي العدو الأول للمواطن كما يراها المواطن نفسه. وهنا نجد أنفسنا في أجواء انعدام الثقة الكلية بين المواطن والدولة. وهذا بدوره يشوش الصورة التي يفترض أن تكون للموطنة وعلاقة الدولة بالمواطن. وعلى هذا الأساس فإن المواطن يعيش حالة توتر وقلق تتصف بالاستمرار والديمومة عندما يتعلق الأمر بالدولة وممارساتها القمعية.

غياب المشروعية والحرية

في ظل الدول ذات السيادة وتلك التوجهات الديمقراطية يشارك المواطن في عملية بناء القوانين الخاصة بالحياة العامة، وله الحق أن ينظر فيها ويبدي الرأي حولها، وهذا الأمر لا وجود له في الغالب في كثير من دول العالم الثالث ما بعد الكولونيالية.

فمبدأ المساواة لا يتطلب أن تكون القوانين والقرارات التي تشكل النظام حقيقية وواقعية فحسب، بل يتطلب أن تؤسس هذه المساواة على منظومة من القيم الضرورية والأساسية لوجود المجتمع الحرّ. وهذا يعني أن الأمر يقتضي وجود اتفاق اجتماعي حول القيم الأساسية المطلوبة للمجتمع الحرّ. وعندما لا يوجد مثل هذا الاتفاق فإن الوضع السياسي والاجتماعي يكون حرجا إلى حدّ كبير.

فالشعوب لا تشارك في صنع القرار أو القوانين وليس لها أن تخضعها للمراقبة، لأن الحكومات هي المعنية وحدها ببناء القوانين وإصدار التشريعات، والشعوب

معنية إلى حدّ كبير باحترامها وتنفيذها، والمواطنون مطالبون باحترام هذه القوانين طوعا أو كرها، وعندما يخرجون عن هذا التصور فإنهم يُعَامَلُون بوصفهم عملاء للخارج وأعداء للأمة والوطن.

وفي هذا الجو المفعم بالخطر وغياب الأمن والشرعية فإن المواطن لا يجد أمامه خيارا آخر سوى التخلي عن حريته والتنازل عن كرامته من أجل أمنه الشخصي[10]. فالنظام السياسي القائم، لا يحافظ على وجوده من خلال الاقتراع الحر، بل يعتمد مبدأ القوة العسكرية أو الأمنية، ومن هذا المنطلق فإنه يجب علينا أن نفهم لماذا تلجأ الحكومات إلى اغتصاب حقوق الإنسان وانتهاكها، ولماذا أصبح انتهاك هذه الحقوق قاعدة في السلوك السياسي في أغلب النظم السياسية للدول النامية؟

وعندما ننظر اليوم في العالم المتقدم نجد أن التعددية السياسية قد أصبحت اليوم عقيدة سياسية راسخة في الغرب ولاسيما في البلدان المتقدمة. وهذه التعددية هي المرتكز الحيوي لكرامة الإنسان واحترام حقوقه في التعبير والمشاركة السياسية. وهذا التنكر والرفض المبطن يفسر لنا غياب التعددية السياسية فعليا وحضورها شكليا. لقد واظب كثير من الحكام العرب على تغييب هذه التعددية تحت ذريعة العمل على تحقيق الوحدة الوطنية أو ذريعة التحدي الصهيوني، أو ذريعة التنمية والتعمير، أو الصمود والتصدي، وغير ذلك من الذرائع التي لا تصمد أبدا للمنطق والاختبار والنظرة الموضوعية.

في البلدان العربية يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الديمقراطية لا يمكنها أن تبني وتحقق وجودها إلا من خلال بناء ثقافة ديمقراطية صبورة وبعيدة المدى، فالديمقراطية رهان تغير العقلية التقليدية السائدة عند أغلب الفئات الاجتماعية التي تشمل المثقفين والأميين، والحكام والمحكومين، والعمال والفلاحين. فالديمقراطية قضية يجب أن نتعلمها أولا ونمارسها ثانيا، وأن تكون خيارنا ثالثا، وأن نجعل منها منهج حياتنا أولا وأخيرا.

فالديمقراطية هي مثال ونموذج للحياة، بل هي نظام من القيم، إنها تقتضي إرادة

إنسانية فاعلة ومؤمنة بالقيم الديمقراطية كما أنها تتطلب جهودا إنسانية كبيرة وبذلا هائلا وتضحيات عظيمة. هذه الديمقراطية تصبح مكروهة ومن غير جدوى في نظر هؤلاء الذين لا يستطيعون التضحية والعمل كما هو الحال بالنسبة لهؤلاء الذين يكرهون أغيارهم (من الغير).

***

1 - رضوان السيد، الحريات الأكاديمية في جامعات سوريا ولبنان، ضمن الحرية الأكاديمية في الجامعات العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي عقدها منتدى الفكر العربي، 27-28 سبتمبر أيلول عمان، 1994م، ص 73-91.

2 - انظر: علي وطفة، سعد الشريع، التربية تاريخا والفكر التربوي تطورا، مطبعة الفيصل، الكويت 2005م، ص 112.

3 - انظر: جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1956م.

4 - زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، مرجع سابق، ص 359.

5 - ميلاد حنا، الانتماءات المصرية متعددة، الأهرام، في 1985/12/12.

6 - BOUBACAR(C.) Savoir co-devenir, Contribution á une nouvelle philosophie de l'éducation á l'aube du 3é millénaire, Unesco, Paris, 1996, p.51-53 .

7 - FAURE(E) & coll. Apprendre á être, Unesco, Paris, 1972, préambule XXIV-XXV .

8 - REARDON(B.A). La tolérance, porte ouverte sur la paix, unité pour l'enseignement primaire, Paris, Unesco, 1997, préface .

9 - MOUGNIOTTE(A). L'Ecole de la République, P.U.L., 1996, p. 47

10- NAHIMANA(F). Emergence d'un Etat, Paris, L'Harmattan, 1993, p.247-263 .





المواطنة والدولة في الفكر العربي الحديث (أزمة علاقة أم مأزق غياب)

ياسر قنصوه ◆

«عندما تغدو كل الوصفات غير مفيدة لا يبقى حينئذ سوى الاعتراف بـ«الأزمة» وجعلها أساس الحالة السوية الجديدة»[1]. ولعل ما يفعله المفكرون العرب المعاصرون يمكن إدراجه في سياق هذه الرؤية ، أي (الاعتراف) حينما يسألون أنفسهم عن طبيعة العلاقة بين المواطن والدولة في العالم العربي ، فيؤكدون وجود أزمة فى الفكر السياسي العربي (الإسلامي) الحديث ، حيث إنه لم يقدم تصوراً دقيقاً وفعالاً لقيام علاقة توافقية بين الحقوق والواجبات اللتين تمثلان طرفي المعادلة الصحيحة للمواطنة. وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن الحديث قائم حول خلل قد أصاب صورة العقد الاجتماعي Social contract الذي «يعد وصفاً عاماً لوجهات النظر التي تطرح جملة من الأفكار المعنية بالشرعية Legitimacy والالتزام السياسي Political obligation فى إطار عقد معين»[2] . ولإيجاد حل يقدم كل مفكر عربي معاصر مهتم بهذه القضايا إسهامه النظري فى محاولة للكشف عن أوجه الخلل أو التأزم ومعالجتها من خلال رؤية ملائمة من أجل الوصول إلى توافق يؤسس لعلاقة صحيحة بين المواطن والدولة .غير أن تلك المعالجات قد تضيف شيئاً إلى التراكم النظري للبحث العربي (المستديم) عن مخرج للتأزم العلائقي بين المواطن والدولة ،

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

لكن المعالجات – ومنذ بواكير عصر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر – تبدو رؤى إصلاحية تتسم بالطابع النفعي أكثر من كونها حشداً من الأفكار ووجهات النظر المتباينة والمختلفة التي تصب فى نهاية المطاف فى قالب نظري متماسك يعد نواة لنظرية سياسية عربية. فعندما نشير إلى كم من النظريات أو الاجتهادات المطروحة على ساحة البحث السياسي العربي المعاصر فإننا نتحدث عن محاولة استيعاب مفردات المنظومة السياسية الغربية وتعريبها أو تأويلها في محاولة لاستباق الخطا نحو اللحاق بركب التقدم أو المدنية . وهكذا يبدو (سيناريو) الاجتهاد المعاصر أشبه ما يكون بمثيله في «فكر الإصلاح العربي الإسلامي الحديث ، وهو ينحصر في المستوى السياسي الصوري ، ويقرأ المصطلح السياسي الحديث بواسطة مفاهيم من المأثور وقد واجه مشكلاً آخر يتعلق بجهاز المفاهيم المستعمل ، إنه استعمل مفاهيم مثل «الحرية»، «الدستور» ، «المصلحة» ... إلخ ، وهي مفاهيم تحيل كما هو معلوم إلى فكر سياسي حديث قد انفصل عن تراثه الديني ، كما تحيل إلى المجتمع المدني الحديث بمؤسساته المخصوصة . إن هذه المفاهيم التي آلت إلى مفكري الإصلاح ، فكان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤولوها ، لكنهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلالتها الدينية»[3].

وقد تبدو الصورة المعاصرة للفكر السياسي العربي محاولة لتجنب أخطاء فكر الإصلاح السياسي الحديث من ناحية ، ومعالجة فكرية جديدة لتأزم العلاقة بين المواطن والدولة في العالم العربي من ناحية أخرى – لكن «الأزمة هي فترة تحد لاستقرار نظام ما من الأنظمة وقابلية استمراره»[4]. وإذا حاولنا تطبيق مفهوم الأزمة على العلاقة القائمة بين المواطن العربي والدولة الحديثة في القرن التاسع عشر ، فإننا نبدو متعسفين في تطبيق هذا المفهوم ، إذ لم نعايش النصوص الأساسية للفكر السياسي العربي الحديث ، والتي شكلت فيما بعد إلى حد كبيرصورة الخطاب السياسي العربي المعاصر أزمة علاقة ، فنصوص الرواد : الطهطاوي ، خير الدين التونسي والأفغاني ، والكواكبي ، ومحمد عبده لم تبحث هذا الأمر الخاص بالعلاقة بين شرعية النظام السياسي للدولة والالتزام السياسي أو بين حقوق

المواطن وواجباته أي المواطنة في صورتها الحقيقية ، فالبحث ليس وصفة علاج شافية يقترن فيها المأثور بالمستحدث فيزول الكرب، إنه ليس مجموعة من التوصيات القيمة بمقومات المواطنة الصالحة في ظل دولة مثالية . وإذا لم يكن هناك حضور علائقي بالمعنى الفكري ، فكيف تتولد أزمة علاقة؟ وإذا سلمنا (افتراضاً) بعدم وجود أزمة أصلاً ، فهل يمكن تصور أن ما لدينا يمثل (مأزق غياب) بالنسبة لمعنى المواطنة التي عرفتها الدولة الحديثة ، قياساً على فكرة أن الأزمة وإن وجدت فقد طال مداها الزمني – منذ القرن التاسع عشر حتى الآن – حتى تجاوزت كونها (أزمة) إلى حالة (مزمنة).

ولنأخذ صورة الدولة الحديثة كما حددت ملامحها كتابات رواد الإصلاح في الفكر العربي تحديداً عند المصلحين الرائدين رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، كمدخل لإدراك مسألة المواطنة ، وتحديد أوجه التداخل أو عدم التوافق مع ما تقرره الدولة من التزامات أو واجبات في مقابل ما تسلبه من حقوق لا معنى للمواطنة بدونها.

بداية ، كانت النظرة الكلاسيكية للدولة بوصفها تجريداً لأفكار القوة والسلطة ، ولقد كان الاهتمام الرئيسي للفلاسفة القدامى ينصب على العلاقة بين البشر والسلطة السياسية ... وقد انشغل الفلاسفة السياسيون لاحقاً بالعلاقة بين الأفراد والدولة ، وهي مشكلة الالتزام السياسي التي كانت تنطوي ضمنياً على أسئلة مثل «لِمَ يتعين عليّ أن أطيع أوامر الدولة ؟ ومتى يمكن عصيانها وما إذا كان ذلك ممكناً على الإطلاق ؟»[5].

ولتكن البداية من خلال ما كتبه «رفاعة الطهطاوي» ، ليس بوصفه رائداً فحسب، لكن لانتمائه لوطن (مصر) تجلت فيه صورة الدولة بمفهومها الكلاسيكي وأيضاً تبدت في تجربته السياسية على نحو خاص ملامح الدولة المركزية الحديثة . ومن هذا المنطلق بدت كلمة «الوطن» ذات الخصوصية لا الدولة بالمعنى الاصطلاحي الشائع هي الأقرب إلى وجدان الطهطاوي إذ يقول: «وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه من أهل الوطن كما رغب فيه الشارع ، ففي الحديث حبُّ الوطن من الإيمان»[6].

وهكذا يتصور «الطهطاوي» من منطلق عاطفى - إيماني أن الغاية الأساسية للمواطن هي حب الوطن ، «ولذا يكرر الطهطاوي كلمات «الوطن» «وحب الوطن» في مناهج الألباب وفي كتابه في التربية ... ويبدو أن الطهطاوي أحياناً ، عندما يستعمل هذه العبارة ، كأنه يستعملها في معرض بحث عام عن حقوق أي مجتمع من المجتمعات وواجباته . فيصبح معنى حب الوطن لديه ، أحياناً ، كمعنى العصبية في عقيدة ابن خلدون أي شعور التضامن الذى يجمع بين أبناء المجتمع ويشكل أساس القوة الاجتماعية»[7].

والملاحَظُ فيما سجله «الطهطاوي» أمران : **الأول** : روح القديم التي تسري فى وجدان رفاعة الطهطاوي والتي تؤكد على معنى الانتماء العاطفي كما الحال فى الروح القبلية أو العصبية . **الثاني** : أن لفظ الوطن يشير إلى خصوصية قطرية لا قومية بالمعنى العروبي ولا دينية بمعنى الخلافة الإسلامية التي تفترض الانضواء الكامل تحت راية الحكم العثماني ، وهو ما حاولت تجربة الدولة المركزية الحديثة في عصر «محمد علي» الفكاك نسبياً منها في محاولة لتأكيد الاستقلال النسبي لمصر . وعلى الرغم من وعي رائد نهضوي كرفاعة الطهطاوي بالمشكلة السياسية والاجتماعية ، إلا أنه اختزلها في بيان أوجه نظرية السياسة التنفيذية ، فيلجأ إلى الحديث عن فصل السلطات بالمعنى الذي أوضحه «مونتسكيو» للحد من سلطة الحاكم المطلقة ، لكن يعيد الأمر فى النهاية إلى السلطة التنفيذية التي على رأسها الملك . «فالقوة الأولى قوة تطبيق القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة والسياسة الشرعية ، الثانية قوة القضاء وفصل الحكم ، الثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها فهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة هى القوة الملكية المشروطة بالقوانين ... فإنها حق خاص بولي الأمر من أول وهله لا يشاركه فيه غيره، كما أنه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين حيث يتوقف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها فقد انحصرت فيه القوى الثلاث التي هي أركان القوة الحاكمة»[8] . ولعل السؤال الجدير بالطرح : لِمَ أهمل رفاعة الطهطاوي وهو بصدد الحديث عن فصل السلطات حيوية العلاقة القائمة بين

الحقوق والواجبات أو بين الشرعية والالتزام السياسي أو الصورة المتخيلة للعقد الاجتماعي ، وأخيراً بين المواطنة والدولة ، واكتفى «الطهطاوي» بعرض لوحات تشريعية وتنفيذية مترجمة في غالبها ، ومعربة ومؤولة بالنسبة لبعضها . فالمفكر الذي تحدث عن الحقوق المدنية لم يذكرها بوصفها حقوقاً تجاه الدولة ممثلة في نظام الحكم الذى يستمد شرعيته من قبول المواطنين له ، وبالتالي يتحقق الالتزام السياسي الماثل في القيام بـ(الواجبات) الموكولة إليهم ، إنه يضع تصوره للحقوق المدنية في إطار المعاملات المتبادلة بين الأفراد أي حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض «وبسط الكلام على عموم الرعية أن يقال: إن لهم حقوقاً في المملكة الواحدة بعضهم على بعض وتسمى بالحقوق الخصوصية الشخصية في مقابلة الحقوق العمومية وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة»[9].

ويشير مفهوم (الرعية) إلى غياب أحد طرفي العقد الاجتماعي وهو المواطن الذي تحمى الشرعية حقوقه المصونة في ظل قدرته على منح القبول أو حجبه عن النظام السياسي الحاكم ، فالرعايا عليهم الالتزام بنوعية محددة من المساواة ، أى المساواة عند جمع الضرائب ، التجنيد الإجباري ... إلخ ، إذن يبدو الأمر بالنسبة لصورة العقد الاجتماعي الذي لا معنى للحقوق والواجبات بدونه ، إنه عقد ينص على الالتزام السياسي فحسب في مقابل غياب الشرعية التي تصون حقوق المواطنة إن جاز التعبير . وإذا كانت الشرعية بصورتها المجازية المعاصرة «بوصفها خزاناً يحافظ النظام الحكيم على مستوى معين فيه ، فإذا انخفض مستوى الشرعية أكثر مما ينبغى فإن النظام سيسقط»[10]. فإن فكرة الرعية والراعي أو السلطة الرعوية تعيدنا إلى إرث قديم سابق بقرون على مفهوم الدولة الحديثة من ناحية ، وبمثابة إلغاء لفكرة المواطنة من القاموس السياسي العربي الحديث من ناحية أخرى غير أن مسألة غياب الشرعية في مقابل حضور فكرة دولة السلطة الرعوية تحيلنا إلى جرح غائر في الجسد السياسي العربي - الإسلامي طالما استنزف طاقة وجهد الفقهاء السياسيين عبر التاريخ العربي دون أن يندمل !

ومن أجل الوحدة الإسلامية لم يكن ثمة التفات لمسألة الشرعية أي جماهيرية

الإمام (الشورى فالعقد فالبيعة) حيث تقوم الدولة عن طريق القوة والتسلط المجردين. «لكنها حينئذ لا تبقى وحدة إسلامية بل تصبح وحدة كسروية أو قيصرية كما لاحظ ذلك بعض كبار الصحابة مثل الحسين بن علي ، وعبد الله بن عمرو وعبد الرحمن بن أبي بكر عندما أرادهم معاوية على البيعة ليزيد ابنه من بعده ... وتعلمنا معاناة المفكرين السياسيين المسلمين الطويلة أن قبول «أهون الشرَّين» لا تغير من واقع الأمر شيئاً ، ففقد الشرعية يعود إلى فقد الوحدة ، وخسران قضية الإسلام كله على المدى الطويل»[11].

وعندما يستخدم «الطهطاوي» لفظ «رعية» بدلاً من المواطنين فإنه لا يستدعي موروثه العربي الإسلامي فحسب ، بل يضع نصب عينيه الدولة المركزية الحديثة التي أقامها «محمد علي» في مصر ذلك المستبد العادل في رأيه ، «إذن لم يتمكن الطهطاوي من تجاوز الدرس الأزهري ، كما كان يمارس في زمنه ، وفي الزمن الذي تلاه ، عندما تخلى محمد علي عنه وأرسل البعثات إلى أوروبا، إنه بالرغم من عدم عودته إلى الأزهر ظل تلميذاً وفياً للدرس الأزهري المحدد بخاصية الاجترار وتعليق الأسئلة ... لهذا يمتلئ نص الطهطاوي بالنفحة الوعظية ، وعظ الدين ووعظ الأخلاق الدينية»[12].

ومن منطلق هذا الإرث يفضل الطهطاوي نظام الحكم الملكي على ماعداه من سائر الأنظمة السياسية الأخرى فالملك كالروح والرعية كالجسد ، ولا قوام للجسد إلا بروحه ولكن من لطف الله –تعالى– بعباده أنه أجرى عادته في كل زمان وأن ينصب فى الأرض من ينصف المظلوم من الظالم ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع للرعية جميع المصالح ، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وظالم»[13].

وإذا نظرنا إلى عبارة أخرى يسطرها الطهطاوي فإننا نعرف يقيناً المغزى وراء أفضلية النظام الملكي ، إذ يقول: «فلا يفهم الملك إلا بالرعية، ولا تفهم الرعية إلا بالملك كالأبوة والبنوة..»[14] وفي ظل تلك (العلاقة الحميمة) بين الملك والرعية أو الأب والأبناء لا يوجد معنى لنظرية في المواطنة أو العلاقة بين الحقوق والواجبات.

وفي الوقت الذي وقَّع فيه السلطان العثماني سليمان بن سليم فرماناً يجعله «المالك الحر لجميع أرض مصر» وقع فرماناً آخر نصه «لا تخرج امرأة إلى الأسواق والشوارع ولو متنقبة إلا العجائز ، ومن تخالف تضرب وتربط من شعرها في ذيل حمار وتطاف بها في القاهرة» وفرماناً ثالثاً : «نطلب من الناس جميعاً أن يسيروا بمقتضى الشريعة ويعملوا بموجب السنة ،حدث هذا في القرن السادس عشر في ظل الدولة العثمانية العلية» أي السلطان العثماني وحكومته لا البلدان والشعوب المنضوية تحت لواء الدولة . «وكان العثمانيون يموّن نظامهم الدولة العلية ، ويسمُّون أنظمة الآخرين دولاً أجنبية»[16] ومن الدولة العثمانية العلية بصورتها الاستبدادية المطلقة ممثلة في السلطان سليمان بن سليم المالك الحر لجميع أرض مصر إلى «محمد علي» مؤسس الدولة الحديثة فى مصر - بعد ثلاثة قرون - ليصبح الحاكم المستبد والرأسمالى الأول والأوحد . «وقد سعى محمد علي إلى وضع إطار لعلاقاته مع أوروبا لا بوصفه كحاكم فحسب ، بل بوصفه التاجر المسيطر والوسيط الأول والرئيسي بين المنتج الزراعي في ريف مصر والأسواق في أوروبا»[17].

إن المشكلة الحقيقية المؤثرة في صياغة الفكر السياسي العربي الحديث ليست القطيعة الفكرية مع نمط الدولة العثمانية العلية باستبدادها المطلق الذي لا يتيح الفرصة لتحقيق المواطنة ، بل تبعية الفكر السياسي لذلك الحضور الطاغي للدولة سواء القديمة أو الحديثة فليس ثمة أزمة قائمة في العلاقة بين «قديم استهلكت تفاصيله وامتنعت مستجداته وبين محدث يملي شروطه على واقع مغاير منذ قدوم الحملة الفرنسية على مصر ، بل إن جوهر المشكلة يكمن في أنه لم تكن هناك مقومات أساسية للمواطنة التي تحقق استقراراً يمكن أن تتهدده في لحظة ما «أزمة» يمكن معالجتها بحلول توافقية أو تنظيرات متعمقة كالتي يحاول المفكرون العرب الآن العمل على تراكمها بغية صياغة نظرية سياسية عربية معاصرة.

إن «مأزق الغياب» المزمن لا يعني الخروج منه اصطناع أزمة علاقة بين شرعية والتزام سياسي أو حقوق وواجبات تهدد استقرار الدولة في العالم العربي سواء من «داخل» أي «قوى شعبية معارضة» أو من «خارج» بمعنى ثقافة غربية وافدة

بمصطلحاتها ومفاهيمها التي تبعث على التغيير ، وإن ما يهم بالدرجة الأولى هو الوعي باختلاف نمط الدولة في الغرب ، إذ إنها محصلة حراك اجتماعي وسياسي واقتصادي له طبيعته الخاصة ، «إنه في النمط الشرقي تقوم الدولة عادة بـ«خلق طبقتها» بينما في النظام الرأسمالي تقوم الطبقة «بصياغة الدولة على هواها»[18].

لم يكن رفاعه الطهطاوي وحده من فرضت عليه طبيعة الدولة المركزية شروطها من ناحية ، وتراثه الفقهى السياسي القائم على الوعظ وإسداء النصح للحكام مع الإقرار بحكمهم المستبد بالإضافة إلى رغبة إصلاحية تستمد مقوماتها النظرية من التجربة الغربية من ناحية أخرى . وبموازاة تجربة الطهطاوي ، ومن منطلقاته نفسها إلى حد كبير جاءت تجربة خير الدين التونسي في تونس لتعبر عن كيفية قيادة الدولة للإصلاح ، وليتبع ذلك تبريرات نظرية لما يحدث ، وأيضاً لا يمنع الأمر من استنارات مفاهيمية غربية معربة ومؤولة وفقاً للضرورة السياسية.

كانت الإصلاحات أو التنظيمات التي قام بها الباي أحمد والباي محمد الصادق في الفترة الممتدة من 1839-1861 مبرراً كافياً لأن يسجل خير الدين التونسي أفكاره عن الإصلاح مستعيناً بمفاهيم سياسة غربية يتم تطويعها لتخدم مفاهيم السياسة الشرعية لكنه لا يلبث أن يبدأ بخلط واضح بين مفهوميْ الدولة والحكومة فيقول: «أما الدولة فبكون المجلس (مجلس الوزراء) لا يتوقف بعد ذلك في أن يسوغ لها أخذ ما تقتضيه المصلحة من المال والرجال) ويشير بمصطلح المملكة إلى معنى الدولة بالمعنى المعاصر فيقول: «وأما فائدة المملكة فبثبوت استقامة سيرة المباشرين لمصالحها فيهون عليها صرف أموالها ودماء أبنائها حيث كان فيما يعود بالنفع عليها»[19].

إن «التونسي» يركز على مهام السلطة التنفيذية التي على رأسها الحاكم أو الملك أو صورة المستبد العادل الذي به تتقوم الدولة وتترقى ، «إذ إن سعادة الممالك (الدول) وشقاوتها فى أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك ، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»[20].

إن رغبة التونسي في الإصلاح تتوافق مع حماس الطهطاوي لذات الموضوع ، غير أنهما لا يلتفتان لدلالية المفهوم في سياق بيئته المعرفية – الاجتماعية الأصلية . فهما يتحدثان باستنارة سياسية في دفاعيهما عن التنظيمات السياسية التي تستمد فعاليتها من الدستور ، أي نظام حكمٍ دستوري ، لكن في ظل سلطة مستبد عادل من يضمن سلامة التطبيق ؟ فتأويل الشورى بوصفها ديمقراطية الحكم النيابي لا تبدو منسجمة مع روح السياسة الشرعية ، أي حماية حقوق العباد ، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال ، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح وارتكاب أخف الضررين ... إلخ . ومن هذه الزاوية كيف يستقيم مبدأ الحرية المدنية في إطار المجتمع المدني مع مقومات السياسة الشرعية وعندما يتحدث عن الحرية المدنية فإنه يقسمها إلى قسمين – من وجهة نظر غربية – فيقول : «إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين : أحدهما يسمى الحرية الشخصية – أي الحرية المدنية في النص الفرنسي– وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه ، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم ، بحيث إن الإنسان لا يخشى هضيمه فى ذاته ولا فى سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرره لدى المجالس . وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية» ... المعنى الثاني :الحرية السياسية ، وهي تطلب من الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ : «من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه» ، يعني انحرافاً في سياسته للأمة وسيرته معها»[21]. لكن التونسي وهو يقرر قيمة المشاركة السياسية في ظل مجتمع أو دولة أو مملكة يتحدث بلغة الاستنارة التي عرفها في المجتمع الأوروبي والتي شكلت تجربته الليبرالية المتألقة في القرن التاسع عشر ، إلا أن المفاهيم الليبرالية يتم التعبير عنها بلغة الموروث السياسي حيث تختلف الدلالية ، ويغيب الحضور الفعَّال للمفهوم عند تجربته في بيئة مغايرة ، ولذا فإنه لا يلبث أن يتراجع عن دعوته إلى حرية قد تؤدي إلى عواقب وخيمة تهدد نظام المملكة . فيشير إلى قول «مونتسكيو» : «إنا بمقتضى ما نسمعه من أعمال الأمم التي كانت حاصلة على الحرية التامة، نرى أن الحال قد

يقتضى إرخاء الستر على الحرية إرخاء وقتيا»[22].

وتشير الاستعانة بمونتسكيو لا روسو برغم معرفة الرائدين بالثاني وأحياناً الإشارة إليه وربما يعود ذلك إلى اهتمام «مونتسكيو» بالسلطة والقوانين اللازمة لإدارة الأمر السياسي كما قدمه في مؤلفه الأشهر «روح الشرائع أو روح القوانين» ، بينما يقود «روسو» مباشرة إلى العقد الاجتماعي أو المدخل الرسمي للمواطنة ، فالمواطن عنده هو ذلك الفرد المستقل الذى بوسعه الموافقة أو حجب الموافقة عن حكامه ؛ ولذا فإن صورة العقد الاجتماعى عند روسو تصوغه هذه العبارات : «وفي حالة إتمام عقد الاتحاد ، فإن هذا العقد يوجد كياناً مصطنعاً وجماعياً بديلاً عن عدد الأعضاء المتعاقدين بقدر ما يملكونه من أصوات ، ومن خلال العقد يستمد هذا الكيان وحدته، وذاته المشتركة وحياته وإرادته ، وكان هذا الكيان العام المكون من اتحاد جميع الأشخاص يسمى مدينة City ولكنه يعرف الآن بالجمهورية Republic أو الجسد السياسي . ويطلق عليه أعضاؤه اسم الدولة ، وعندما يلعب دوراً سلبياً يسمى دولة State ومتى قام بدور إيجابي يطلق عليه صاحب السيادة ... Sovereign ، أما الأعضاء المشتركين فإنهم يعرفون على نحو جماعي بالشعب People وبوصفهم أفراداً يدعون مواطنين Citizens في حدود مشاركتهم في السلطة السيادية ، ورعايا Subjects بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة»[23].

لم تكن صورة العقد الاجتماعي التي قدمها «روسو» ملائمة للطبيعة التركيبية التي حكمت الفكر السياسي في الإسلام فهذه الرؤية التحليلية التى قدمها «روسو» لإدراك أبعاد العلاقة بين المواطن والدولة وبين الحقوق والواجبات تمثل قطيعة مع ما استقر عليه تاريخياً في الفكر العربي الإسلامي في مسألة دمج كافة السلطات في صورة الحاكم الفرد الذي يعد مسؤولاً عن رعيته الملزمين بإطاعته دون مسؤولية تجاههم اللهم سوى عدله وإنصافه اللذين يعطونهم الفرصة الوحيدة للتمتع بحقوق مواطنتهم.

* * *

1 - أندرى جورتس Adre Gorz في كتاب أولريش بك : Ulrich Beck «هذا العالم الجديد : رؤية مجتمع المواطنة العالمية» ترجمة أبو العيد دودو ، كولونيا (ألمانيا) ، منشورات الجمل ، 2001م، ص9 .
2- Roger Scructon, A Dictionary of Political Thought, N.Y. Hill and Wang, 1984, p.431.
3 - على أومليل ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي ، بيروت ، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، 1985 ، ص 25-26 .
4 - فرانك بيلى ، معجم بلاكويل للعلوم السياسية ، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث ، الطبعة الأولى، 2004م، ص177 .
5 - المرجع نفسه ، ص626 .
6 - الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ، تقديم حلمي النمنم ، دراسة مصطفى لبيب عبد الغنى ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة 2002م ، ص349 .
7 - البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول ، راجعه أديب القنطار ، بيروت، دار نوفل ، 1997م ، ص88 .
8 - الطهطاوي ، مناهج الألباب ، ص349-350 .
9 - المرجع نفسه ، ص360 .
10- فرانك بيلى ، ص372 .
11- رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، بيروت ، دار اقرأ ، الطبعة الثانية ، 1981م ، ص143 .
12- كمال عبد اللطيف ، التأويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1987م ، ص39 .
13- الطهطاوي ،مناهج الألباب ، ص349 .
14- المرجع نفسه ، الموضع نفسه .
15- خالد محمد خالد ، مواطنون .. لا رعايا ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، بغداد ، مكتبة المثنى ، 1964م، ص26 .
16- رضوان السيد «المصطلح السياسي العربي الحديث» نظرة في أصوله وتحولاته الأولى ، فصلية «الحوار» العدد (10) ، السنة الثالثة ، صيف 1988م ، ص18 .
17- Beginning of modernization in the middle East : The nineteenth century, ed. By Plok and Chambers, Chicago, Chicago University Press 1968, p.65 .
18- نزيه نصيف الأيوبي ، الدولة المركزية في مصر ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1989م ، ص14 .
19- خير الدين التونسى ، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك ، تحقيق ودراسة معن زيادة ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1985م ، ص256 .
20- المرجع نفسه ، ص242 .
21- المرجع نفسه ، ص243-244 .
22- المرجع نفسه ، ص263 .
23- Rousseau, The Social Contract, penguin Books, 1968, PP.61, 62 .





خطاب الشرعية السياسية في الإسلام

سعيد بنسعيد العلوي ◆

الشرعية مدار القول في السلطة السياسية، أيّاً كانت الجهة التي يكون منها النظر إلى تلك السلطة، وأيّاً كان الحكم الذي يصدر عليها، وجوباً أو سلباً. إنها المعيار الذي يمسك به مؤرخ الفكر السياسي حين القول في حكم ملك أو رئيس، أو في تقييم فترة تاريخية من حياة أمة من الأمم. والشرعية هي الهاجس الذي يلازم الحاكم السياسي في كل الأحوال التي يستشعر فيها من نفسه ضعفاً ومن خصومه قوة. خطاب الشرعية مطلقاً، والشرعية السياسية هي ما به يكون التبرير عند ذلك الحاكم وما به يكون دفاعه عن نفسه، ومن ثم فهو سلاح يبادر إلى إشهاره كلما أدرك الحاجة إلى إفحام الخصم وإرباكه، أو رَغِبَ في إخماد حركة تمرد أو إسكات صوت احتجاج. وليست حركات الاحتجاج والمعارضة السياسية سِوَى قَوْلٍ، ضمني حيناً وعَلَنيٍّ أحياناً كثيرة، بأن سلطة الحاكم المعترض عليه وأفعاله خلو من الشرعية واعتداء عليها. والوجود السياسي في الإسلام لم يكن شذوذاً عن هذه القاعدة، بل الحق أنه كان تأكيداً لها، لا بل إنه - في مراحل حاسمة من ذلك الوجود - كان إجلاء لها على نحو قد لا يكون متوافراً ولا ميسراً في أنماط أخرى غيره من الوجود السياسي في أجواء أخرى.

ظهر خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، أول ما ظهر، عقب وفاة الرسول -عليه

◆ باحث وأكاديمي من المغرب .

السلام- إذ ظهر الاختلاف الأول في الإسلام حول من يخلف النبي في إدارة شؤون المسلمين دينياً وسياسياً. وكتابات المؤرخين واختلاف آرائهم حول ما وقع في سقيفة بني ساعدة معروف ومشهور. ثم برز خطاب الشرعية السياسية إلى السطح مرة ثانية في تاريخ الإسلام حين أخذ الاختلاف يتعاظم حول حكم الخليفة عثمان بن عفان حتى انتهى إلى النتيجة المأساوية التي نعلمها ليظهر الخلاف والاختلاف، مرة ثالثة في التاريخ الإسلامي، حول علي بن أبي طالب فكانت أزمة التحكيم أولاً، ثم كان اغتيال الخليفة الرابع صهر النبي وابن عمه. وقد تلزم الإشارة كذلك إلى انتقال الحكم من معاوية بن أبي سفيان إلى ابنه يزيد من بعده، ومن ثم إلى الاحتداد في القول بالشرعية السياسية، وجوداً وعدماً، في حكم الأمويين. وقد يجب أن نذكر، بعد ذلك، الثورة العباسية وما نشب حولها وفيها من اختلاف وجدل في الشرعية السياسية، ثم ما كان، عقوداً بعد ذلك من حركات «الخروج» (= الثورة) العديدة سواء ما شهد منها نجاحاً كان عنه تأسيس دولة أو قيام خلافة، بعيداً عن السلطة المركزية في بغداد أو ما باء منها بالفشل، فكان حرباً داخلية أو فتناً استعرت نارها طويلاً. وبالجملة، يمكن القول بأن تاريخ الوجود السياسي في الإسلام، منذ الخلاف الأول في سقيفة بني ساعدة إلى الأزمنة الحديثة، مروراً بعهود عديدة، كان تاريخ صراع على السلطة بدعوى التوافر على الشرعية التي يفتقدها الخصم. كما يجوز القول، إجمالاً، بأن تاريخ الفكر السياسي في الإسلام لم يَعْدُ -مع اختلاف الأشكال التعبيرية التي أفرغ فيها (من علم الكلام، والفقه، والفلسفة، والأخلاق..)- أن يكون قولاً في الشرعية السياسية.

من أجل تبين خطاب الشرعية السياسية في الإسلام نرى أن نتفحص التجليات الكبرى في ذلك الخطاب في أشكاله التعبيرية الكبرى، كما نرى أن نفرد خطاب الشرعية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بوقفة خاصة لاتصاله بوجودنا الحالي. والتجليات الكبرى التي نشير إليها ثلاث: الشرعية وعمادها في الشرع الإسلامي، الشرعية في الخطاب الكلامي، الشرعية في الخطاب الفقهي - وحديثنا يتوخى الإيجاز والتركيز من جانب أول، ويستهدف الدقة في العبارة والوضوح في القول من جانب ثانٍ.

1- الشرعية السياسية والشرع الإلهي

إذا كنا نجد في القرآن الكريم ما يعادل، أو يفوق قليلاً، عشرة في المائة من الآيات تتصل كلها بالتشريع لأحكام العبادات والمعاملات وكانت التشريعات واضحة دقيقة حيناً ومفتقرة إلى توضيح بل ربما إلى تكملة من السنة النبوية، فنحن لا نجد في الكتاب ما يمكن اعتباره نظرية في الحكم السياسي، أو ما يدل على تفضيل نمط من الدولة أو الحكومة على غيره. في القرآن الكريم آيات تحض على الحكم بالعَدْل، منها، على سبيل المثال قوله -تعالى- ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾[1] فهو يقرن بين الحكم بالعدل ورد الأمانات إلى أهلها، مثلما يقرن في آية أخرى بين العدل والإحسان. وفي الكتاب العزيز، في الآية الموالية للآية المذكورة، حث على السمع والطاعة لمن يتولى أمر الشؤون العامة من الناس ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾. ولعل هذه الآية أبرز الآيات وأشدها وضوحاً في وجوب طاعة «أولي الأمر» فهي، من جهةٍ أُولى، تقرن تلك الطاعة بطاعة الله وطاعة الرسول. وهي، من جهة ثانية، تُقْرِن الرجوع إلى الله وإلى الرسول حين التنازع في أمر أو قضية تتعلق بتلك الطاعة بِكَمال الايمان بالله. ولوضوح هذه الآية وقوتها في العبارة نجد بعض المفسرين ينعتون تلك الآية بـ«آية الأمراء».

الأمر نفسه نجده في السنة النبوية فنحن نقرأ في الحديث النبوي: «سيليكم بعدي وُلاة فيليكم البَرُّ ببرِّه، ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافى الحق، فإن أحسنوا فَلَكم ولهم، وإن أساؤوا فَلَكم وعليهم». أما طبيعة أولئك الولاة، وكذا كيفية اختيارهم، والتفصيل في الطريقة الواجب الأخذ بها فهو ما لا نجد لها في الحديث النبوي ذكراً. نعم، هنالك في السنة حث على الشورى، على غرار ما يخاطب الله به نبيه في القرآن الكريم من وجوب الشورى «وشاورهم في الأمر». وفي السنة ذمٌ كثير للظلم «دعوة المظلوم ليس بينها وبين الله حجاب»، «الظلم ظلمات يوم القيامة». وفي السنة إشادة عظيمة بالإمام العادل فنحن نقرأ في حديث صحيح

أن «ثلاثة لا ترد دعوتهم وهم: المظلوم، والصائم حتى يفطر، والإمام العادل». فالإمام العادل، أي ذاك الذي يصدره، فيما يصدره من حكم، عن القانون الإلهي يكون أمام الله في حال تعادل المظلوم في توجهه إلى الله وفي استجابة الله لدعواه، كما تعادل حال المؤمن الممارس لشعيرة دينية هي أحد الفروض الخمسة.

يمكن الكلام في الكتاب والسنة، ومن ثم في الشرع الإسلامي، عن كليات ومبادئ عامة يكون منها الاستمداد في التشريع السياسي. تلك الكليات اعتبرها الفقهاء الذين يتحدثون عن «السياسة الشرعية» المعيار الذي به يكون الحكم على سلطة سياسية بالسلب أو الإيجاب والحجة التي يصح أن تكون للحاكم مثلما يكون لها أن تكون عليه. ذلك ما نجده عند أحد أكثر من كتبوا في السياسة الشرعية شهرة وأكثرهم وضوحاً، وهو تقي الدين ابن تيمية في كتابه الشهير «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»[2]. لا، بل إن الفقيه الحنبلي الكبير يعتبر أن مدار كتابه كله هو «آية الأمراء» إذ يقول في التعقيب على الآية بعد شرحها: «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصحيحة»[3].

2- الشرعية السياسية في الخطاب الكلامي

ربما كانت أكثر تعريفات أصول الدين أو علم الكلام تداولاً في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر هو التعريف الذي يورده ابن خلدون في مقدمته الشهيرة: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة». ومن حيث هو كذلك، أي من حيث إنه دفاع عن العقيدة من جهة نظر المذهب التي يصدر عنه المتكلم، فإن كل حديث في السياسة يبدو بعيداً عن هذا العلم. لهذا السبب نجد صاحب «المقدمة» يقول عن الإمامة أو الخلافة العظمى ومن ثم رأس السلطة السياسية في الإسلام: «إنها قضية مصلحة إجماعية ولا تلحق بالعقائد». وللسبب نفسه نجد القاضي عبد الجبار، وهو من كبار شيوخ المعتزلة يجعل القول في الإمامة متصلاً بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان يقول: «ووجه اتصاله بهذا

الباب أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة»[4]. ومن المعلوم أن أحد المآخذ الكبرى لأهل السنة على الشيعة الإمامية هو أن هؤلاء الأخيرين يجعلون القول في الإمامة والإمام من مهمات الدين، بل من صلب العقيدة ما دام الإمام هو المرجعية العليا في فهم أحكام الشريعة بل العقيدة. غير أن الملاحظ كذلك هو أن متكلمة السنة، من أشعرية وحنابلة، يُفردون للإمامة فصلاً في مصنفاتهم في علم الكلام وإن كانوا يُبدُون في ذلك تحفظاً ويأتون بعلل ليست على درجة عالية من الإقناع في نهاية الأمر. فهذا عبد الملك الجويني، إمام الحرمين، يكتب في تمهيده للكلام عن الإمامة في الفصل الذي يخصصه لها في أحد أكثر كتب الكلام السني شهرة «الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد والخطر على من يَزِلُّ فيه يربو على الخطر على من يجعله أصله (...). وقد صنف القاضي [=أبو بكر الباقلاني] وغيره من أئمتنا -رضي الله عنهم- كتباً مبسوطة في الإمامة (...) وغرضنا في هذا المعتقد أن ننص على أصول الباب...»[5]. والتحفظات عينها يبديها من بعده تلميذه أبو حامد الغزالي في حديثه عن الإمامة في كتابه «الاقتصاد في أصول الاعتقاد» ولكن ذلك لم يكن مقنعاً دون الخوض في هذه المسألة «المصلحية» في الكتاب المذكور، بل إن الغزالي يخصص لها مصنفاً واحداً على الأقل مثلما أنه يرجع إليها في فصول وأبواب من كتب أخرى.

الحق أن الإمامة، وهي بالطبع مبحث سياسي يتصل في نهاية الأمر بالقضية التي تعنينا في هذا البحث (قضية الشرعية السياسية)، ليست إحدى القضايا التي يعرض لها علم الكلام في الإسلام بجانب القضايا العقدية (الألوهية، الوحدانية، النبوة، الجبر، الاختيار...) بل إنها المسألة المحورية التي ترسم للمذهب الكلامي الطريق الذي يكون عليه أن يسلكه[6]. ولا يخفى أن اختلاف متكلمة الإسلام في فرق ومذاهب كلامية (أشعرية، ماتريدية، معتزلة، زيدية، إمامية، إباضية...) يرجع إلى الاختلاف الأصلي بينها في مسألة الإمامة وإن كان الغالب على كتب أصول الدين هو إخفاء هذه الحقيقة أو التمويه عليها بكيفيات متنوعة.

نريد بهذه الفذلكة أن نوضح أن القول في الشرعية السياسية في الإسلام، من

حيث استمدادها من القانون الإلهي، تجد سندها الأول والأساس عند علماء أهل الكلام. لذلك فإن وقفة قصيرة عند الكيفية التي تطرح بها مسألة الإمامة في علم الكلام والقضايا الأساسية التي تثار في مبحث الإمامة تكون ضرورية لموضوعنا: وقفة نتجنب فيها الخوض في الاختلافات المذهبية بين علماء الكلام فلا نُعْنَى فيها إلا بالكليات والقضايا المحورية.

أول قضية تعرض لها المتكلمون في القول في الإمامة هي أن الإمامة أو الخلافة العظمى (وتسمى كذلك لأنها خلافة للنبوة ولأن لفظ الخليفة، أول تداوله في الإسلام كان مع تولي أبي بكر الصديق أمور المسلمين بعد وفاة النبي) واجبة. الإمامة تجب من جهة الشرع، حتى تمضي الأحكام الشرعية، كما أنها تجب من جهة العقل، إذ من غير المعقول أن يترك أمر الجماعة دون رئاسة.

القضية الثانية هي الشروط الواجب توافرها في الخليفة. والمتكلمون يجمعون على شروط أخَصُّهَا القرشية (= الانتماء إلى قُريش) ماعدا المعتزلة والإباضية، والعدالة (وهذه تعني في لغتنا المعاصرة الأهلية المعنوية أو الأخلاقية) والعلم حتى يكون الخليفة قادراً على الاجتهاد أو في النوازل والأحكام.

القضية الكبرى الثالثة تتصل بالقول فيما إذا كانت الإمامة تكون عن طريق العهد، يَعْهَدُ بها السابق إلى اللاحق لعلم ينفرد به كما هو الشأن عند الشيعة الإمامية، أم أنها تكون عن طريق الاختيار وهذا مذهب أهل السنة والمعتزلة، أم أن الإمامة تكون، بالأحرى، لمن يخرج شاهراً سيفه في طلبها من أحفاد عَلِيٍّ مع توافر الشروط المعتبرة فيه – وهذا مذهب الشيعة الزيدية.

القضية الرابعة هي القول فيما إذا كانت إمامة المفضول تكون جائزة مع وجود الفاضل. وضمير المتكلمة في ذلك هو التقرير في الترتيب الذي سارت عليه الخلافة في الإسلام منذ بيعة أبي بكر الصديق إلى قيام حكم يزيد بن معاوية على الأقل. المطلوب والواجب أن يختار للخلافة أفضل الناس ولكن تولي «المفضول» لا يفسد التولية.

3- الشرعية السياسية في الخطاب الفقهي

أدرك فقه التشريع السياسي الإسلامي مداه الأقصى من التطور في منتصف القرن الهجري الخامس، وكان ذلك النضج نتيجة تضافر عوامل سياسية وأخرى معرفية مما لا يتسع لنا المجال للخوض فيه. لكنا نقول على وجه الإيجاز، إن هذا العصر الذي نتحدث عنه اتسم بالضعف السياسي الشديد من جانب أول (بدلالة التفتت والتعدد في الممالك والدول التي عرفتها بلاد الإسلام) ويتصف، من جانب ثانٍ، بازدهار علمي كبير (نتيجة ترجمة عدد من المعارف الإسلامية وتطورها، وثمرة الكم الهائل من الكتاب التي تم تعريبها) وحركة ثقافية نشيطة. في أجواء هذه الثنائية نشأ الفقه السياسي في الإسلام أو قل إن فقه التشريع السياسي عرف غايته البعيدة من التطور مع ظهور نصوص تشريعية تأسيسية على شاكلة كتاب «الأحكام السلطانية» للفقيه الشافعي والمفكر الأشعري أبى الحسن الماوردي. عند هذا المفكر السياسي نقترح الوقوف وقفة قصيرة بغية استخلاص جملة إفادات تتصل بقضية الشرعية واستمدادها السند من الشرع الإلهي (القرآن والسنة) وبصفة أقل بروزاً من التاريخ الإسلامي خاصة ومن التاريخ البشري عامة.

مدار «الأحكام السلطانية» هو الخلافة أو الإمامة العظمى بحسبانها، كما يقول: «أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة». بيد أن فرقاً شاسعاً، جوهرياً، يميز المقاربة التي رأينا علماء الكلام يأخذون بها عن تلك التي يأخذ بها الفقيه الماوردي. إنه الفارق بين المتكلم والفقيه. فالأول يجادل عن المذهب وينافح عن العقيدة ويُقعِّدُ لأصول الاعتقاد فهو يرسم مذهباً في أصول الدين. والثاني همه التشريع للأحكام العملية، أي تعيين الشروط القانونية التي بها يغدو قيام مؤسسة الخلافة ممكناً. هذه الكيفية من النظر تجعل الفقيه المشرع السياسي بخطو خطوات عملية إلى الأمام فهو يتحدث عن ولايات، أو نيابات عن الخليفة في مستويات التنظيم السياسي، والإداري، والقضائي، والمالي للدولة الإسلامية. وبعبارة أخرى فإن الحديث عن الإمامة والتشريع الفقهي لأحكامها يكون، بالضرورة، تشريعاً فقهياً لبنية الدولة الإسلامية ووظائفها ونظمها المختلفة: الوزارة، الولايات على الأقاليم، الولايات على الجيش والشرطة والقضاء الأعلى (= المظالم)، القضاء، وإدارة شؤون

المدينة (إمامة المساجد، الحرفيين، الآداب العامة). كما أن ذلك التشريع الفقهي لـ«الأحكام السلطانية» يكون مع ذلك كله تشريعًالنظام الأرض، والضرائب، والأموال بأنواعها الثابتة والمنقولة. ومن ثم فإن الأمر يتعلق بمنظومة شاملة في الحكم ونظرية في الدولة الإسلامية متكاملة.

نقطة الانطلاق عند الماوردي في كتاب «الأحكام السلطانية» هي الأخذ بما ينتهي إليه علماء الكلام السنة من نتائج بصدد الإمامة العظمى. إنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[7]. وهي واجبة من جهتي الشرع والعقل، والماوردي يؤيد آراء المتكلمة بآية من القرآن وأطراف من الحديث النبوي. والإمامة تكون عن طريق الاختيار أولاً وأساساً، وللإمامة شروط يلزم توافرها في الإمام المرشح لها، مثلما أن هنالك شروطاً يلزم اجتماعها في الخاصة (= أهل الحل والعقد) التي يرجع إليها اختيار إمام للأمة.

بعد هذا الإفصاح عن المذهب أو «إعلان النوايا» كما يقال في اللغة السياسية اليوم يرتدي أبو الحسن الماوردي عباءة الفقيه المشرع ليصبح حديثه خالياً من كل نبرة كلامية حجاجية، وكلما اعترضه، في تشريعه لأحكام الإمامة أو الوزارة أو ما كان أدناها من المراتب، واقع لا يتوافق مع المقتضيات الصريحة من النص الشرعي وأدرك أنه يخوض لعبة التبرير السياسي أو إكساب الشرعية الدولية على واقع، عمد إلى الاستمداد من التاريخ والقياس على ما يكون نبي الإسلام أو من أتى بعده قد قاموا به. وبالتالي فإن همه الأساس يظل هو التشريع: التشريع الفقهي للمؤسسة السياسية الأولى وللولايات التي تتفرع عنها.

أول خطوة يخطوها فقيهنا على درب التشريع هي التقرير بأن الإمامة «عقد». والعقد يقتضي، من الناحية القانونية، اتفاقاً وتراضياً من الطرفين المتعاقدين: «عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار». لذلك فإنه، على سبيل المثال، لا يجوز فيه القرعة بين مرشحين يتساويان في الكفاءات. أما إذا حدث ذلك فإنه يلزم اللجوء إلى مسطرة معقدة نسبياً يكون الحسم فيه لصالح ما يبدو أنه «يوجبه حكم الوقت» -يعني أن البيعة تؤول في نهاية الأمر لصالح الشخص الذي يتضح أنه الأكثر

استجابة لضرورات العصر الذي يكون فيه.

ثاني خطوة يخطوها الفقيه المشرع، وثاني قضية محورية يلزم الانتباه إليها، هي أن «الإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله -تعالى- وحقوق الآدميين»[8]. ومن البين بذاته، في منطق الفقيه المسلم، أن أسباب الشرعية السياسية كلها تقوم في هذا الأمر: حفظ حقوق الله (وذلك معنى الشطر الأول من تعريف الإمامة: «خلافة النبوة في دراسة الدين») وحقوق الآدميين (وتلك دلالة الشطر الثاني من التعريف «سياسة الدنيا» - دون أن ننسى أن حفظ حقوق الآدميين من مقتضيات حفظ الدين أيضاً). متى تقرر هذا الأمر كان التشريع لأحكام الإمامة تشريعاً فقهياً للآليات أو الميكانيزمات القانونية التي يكون بها عمل «عقد الإمامة» ومقتضياته العملية.

القضية المحورية الثالثة في التشريع الفقهي لأحكام الإمامة من حيث هي «عقد» يقوم بموجب اتفاق وتراضٍ بين طرفين كما نرى وجوب التأكيد على ذلك هي تلك التي تتعلق بأحكام السلطة التنفيذية العليا أو الحكومة، في لغتنا اليوم، أو تلك التي يسميها الماوردي وزارة ويميز فيها بين نوعين اثنين: وزارة التفويض، ووزارة التنفيذ.

أما الأولى (= وزارة التفويض) فهي، كما يدل على ذلك اسمها تفويض تدبير الأمور، أمور الدولة إلى وزير التفويض «برأيه وإمضائها على اجتهاده». ولعظم المسؤولية فيها فإن الماوردي يرى في تولي هذه الوزارة «اجتماع شروط الإمامة إلا النسب وحده لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد»، بل يلزم عنده توافر «شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية».

وأما الثانية (= وزارة التنفيذ) فإن شروطها أخف، إذ لا تفويض بالسلطة فيها، وإنما تخصيص لقطاع معلوم من الإدارة العامة. والأمر الجدير بالملاحظة، بل ربما كان يستدعي الدهشة عند بعضهم أيضاً، هو أن الماوردي يقرر أنه «يجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة»، ومن ثم فإن الإسلام ليس شرطاً في تولي وزارة التنفيذ في دولة الخلافة الإسلامية.

القضية المحورية الرابعة، وهي قضية تنقلنا إلى جوف الشرعية السياسية من حيث

اقتضاء وإضفاء الشرعية الدينية على سلطة سياسية ربما كانت تشكو ضعف الشرعية وهشاشتها في شطر منها، فهي القضية التي تتعلق بالولاية أو الإمارة على المدن أو من جهة منطق العقد، عقد الإمامة، النيابة عن الخليفة في إدارة شؤون بلد أو إقليم. والإمارة على البلاد نوعان كما يكتب الماوردي «إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار»[9]. فأما الأولى (= إمارة استكفاء) فلا إشكال فيها من الناحية الشرعية، وأحكامها تشريعات عملية فهي، من حيث مضامينها، نيابة عن الخليفة وإمضاء لحكمه من جانب أول، وخضوع لحكم وزير التفويض وإمضاء لحكمه ما دام الخليفة يرى ذلك (فالمسألة تؤول إلى صيغة التولية وإرادة الخليفة). وأما الثانية (= إمارة الاستيلاء) فهي، كما يدل على ذلك اسمها وكما يعرفها الماوردي نفسه «تُعْقَدُ عن اضطرار (...) يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها»[10] – هذه الإمارة تثير جملة إشكالات تتصل بمسألة الشرعية، شرعية السلطة السياسية، فلا يخلو الأمر فيها، بطبيعة الأمر من إحراج للوعي الفقهي. بيد أن هذا المستوى من التشريع يجعل الفقيه المشرع في حال مجابهة بين مقتضيات النظر الفقهي (= الشرع) ومستلزمات الواقع العيني. يجد المشرع الفقيه نفسه أمام اختيارين لا ثالث لهما: فإما أن يذهب بمنطق القول الديني إلى مداه الأقصى فيعلن أن «إمارة الاستيلاء» تخلو من كل شرعية، فهي إمارة غصب وخروج عن القانون الإلهي. وإما أن يجتهد في إكساب ما يمكن إكسابه من الشرعية على إمارة يقول عنها الماوردي نفسه. إن الأمير يكون «باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة»[11]. فأما الاختيار الأول فيعني، عملياً، الحكم بخلو كم هائل من الإمارات عن الشرعية، فضلاً عما في هذا القول بالحكم على المؤسسة السياسية العليا التي هي، من حيث النظر، واحدة لا يجوز أن تتكثر وتتعدد، الحكم عليها بالضعف إن لم يكن يذهب بها وجهة منطق يقود إلى الإقرار بافتقادها هي ذاتها للشرعية. وأما الاختيار الثاني، فإنه يعني «حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الشرعية مما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً».

من الطبيعي أن الفقرات السابقة لا تطمح لبسط نظرية الماوردي في الدولة الإسلامية، فالمقام لا يسمح بذلك بل إنه لا يستدعيه[12]، بل إن غرضنا هو التدليل على مواطن الاستدلال بالشرع خدمة لقضية الشرعية السياسية، تلك التي هي جوهر خطاب الفقه السياسي السني خاصة. غير أن ما يستحق التنبيه عليه كذلك هو أن الاستمداد من القانون الإلهي (= القرآن والسنة – ومن ثم الشرع) كان أحد شِقَّيْ ذلك الخطاب السياسي، أما شقه الثاني، في حديث الشرعية السياسية والبحث عن سندها، فقد كان يجدد مدده في القانون البشري (أحوال الممالك، وطبائع الملك، وأحوال العمران البشري). لهذا السبب الواضح كان من كتب في التشريع السياسي من فقهاء الإسلام هم، على العموم، صفوة من ألَّفوا في الآَداب السلطانية، فيما عرف بنصائح الملوك واشتهر في الفكر السياسي في الغرب الأوروبي بمرايا الملوك.

4 - خطاب الشرعية السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر

عرض الفكر العربي الإسلامي المعاصر لمسألة الشرعية السياسية بكيفيات شتى اختلفت بين الوضوح في القول والمواربة والاحتماء وراء الحديث عن الغير. نذكر من ذلك ما نجده عند أصحاب الرحلة الأوروبية أمثال رفاعة الطهطاوي، والشدياق، والصفار، والحجوي وغيرهم. فعند الرحالين العرب إلى دول فرنسا وبريطانيا وإسبانيا وإيطاليا إعجاب شديد، بل انبهار في الواقع، بما لمسوه من شيوع العدل من جهة، وعدم انفراد الحاكم السياسي بالسلطة أو «استبداده بالرأي» في لغة الفقهاء الرحالين وعدوا الأمرين، بجانب انتشار العلوم وشيوع المعرفة، بالقراءة والكتابة، وتطور النظم الإدارية والمالية والعسكرية، من أسباب تقدم الغرب الأوروبي وتفوقه. والحق أن في كتابات أولئك الرحالين لَمْزَاً إلى غياب هذه الأمور كلها في بلاد الإسلام. ونذكر أيضاً تصدي قلة من المفكرين، أخصهم عبد الرحمن الكواكبي، للحديث عن مضار الاستبداد السياسي وفساد الأحوال بموجبه وانتهاء إلى القول المبطن بأن واقع الاستبداد السياسي يلغي الشرعية ويقصيها. وقد يلزم في الواقع أن نعرض لجمهرة كبيرة من مفكري الإسلام المعاصر، في المشرق والمغرب، تطرقوا بكيفيات وصور

شتى لقضايا الحرية والسلطة السياسية فقرنوا بينها وبين التأخر عن ركب الإنسانية المتقدمة ورأوا فيها أسبابًا كافية واضحة لتفسير ذلك التأخر. غير أننا، توخياً للاقتصاد في القول من جهة أولى، وحرصاً على الإشارة إلى ما نراه من آراء المعاصرين من مفكري الإسلام أكثر تمثيلية في الحديث عن الشرعية السياسية وطرق استمدادها من جهة ثانية نرى الوقوف عند رأيين أو نظرين يقفان، بالضرورة، على طرفي نقيض ويجتمعان عند السؤال عن مصادر الاستمداد الشرعي للسلطة السياسية.

أول الرأيين يمثله العالم الأزهري والمشبع بالقانون الدستوري المعاصر علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». والقضية المحورية عنده هي أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الدين، على النحو الذي يذهب إليه علماء الكلام، إذ ليس في القرآن ولا في السنة ما يفيد وجوبها، على ما يدعيه المتكلمون والفقهاء. ينتج عن ذلك أن ما يتم الاحتجاج به من «آية الأمراء» ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾ إنما هو صَرْفٌ للآية عن وجهها وابتعاد بها عن مقصد الشارع. كما ينتج عنها أن الخلافة منصب سياسي مدني لا صلة له بالشرع وكان من مصلحة الملوك على ذلك «أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم (...) وما زالوا يعملون ذلك من طرق شتى (...) حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله»[13]. ليست الخلافة في شيء من الخطط الدينية، عكس ما ظل المؤرخون المساندون للسلطة وكذا الفقهاء المؤيدون للدولة يلوحون به ويحملون الناس على توهمه وإنما الخلافة، شأنها في ذلك شأن غيرها «من وظائف الحكم ومراكز الدولة (...) خِطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[14].

ما تقضي به أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة عند الشيخ علي عبد الرازق جملة أمور أساسية. أولها أن الاجتماع البشري يقتضي فعلاً وجود الحكومة، وأن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان عليها، أما ما عدا ذلك من نوع الحكومة وطبيعة

السلطة السياسية الواجب الأخذ بها فأمر يرجع إلى البشر وتدبيرهم. ثانيها أن رسالة نبي الإسلام كانت رسالة دينية، ولم تكن رئاسة سياسية على أي نحو حملنا معنى تلك الرئاسة «زعامة النبي -عليه السلام- (...) زعامة دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير وقد انتهت الرسالة بموته ﷺ فانتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته»[15]. ثالثها أن ما شهده العالم الإسلامي بعد وفاة النبي -عليه السلام-، بما في ذلك حكم أبي بكر الصديق، أول من حمل لقب الخليفة، يعني خليفة رسول الله، إنما هي «زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول الله (...) وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثة إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف (...) دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية»[16].

ما يخلص إليه القارئ، في بيان لا مزيد عليه، هو أن السلطة السياسية ليس لها أن تستمد شرعيتها من القانون الإلهي إلا من حيث إنها مجال لإحقاق العبادة وإمكان قيام الشعائر الدينية ومن ثم فإن الدين والسياسة مجالان متمايزان ومنفصلان.

أما الرأي الثاني الذي نرى ضرورة الوقوف عنده في الفكر الإسلامي المعاصر فهو، من جهة النظر، موقف يناقض الشيخ علي عبد الرازق ويعارضه كلية. ذلك أن هذا الرأي الثاني الذي نشير إليه يرى في الخلافة الإسلامية أسباب الشرعية كلها ويرى الإسلام ديناً ودولة، والحكم النبوي جمعاً بين الرسالة الدينية والرسالة السياسية. دعاة هذا الرأي اليوم هم أولئك الذين يتواضع الدارسون على نعتهم بدعاة «الإسلام السياسي» بمختلف تياراته ومذاهبه. أما اعتقادهم فهم أنه لا يكفي القول إن الشرعية بإطلاق لم تكن في تاريخ الإسلام إلا لحكم الخلفاء الراشدين الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي)، في حين أن الشرعية اختفت عن الوجود السياسي في الإسلام منذ أول حكم الأمويين، بل إن دعاة «الإسلام السياسي» هؤلاء يرون أن لدولة الخلافة رجعة أو رجوعاً ثانياً – ومن ثم فإن كل الحكم السياسي الذي أعقب حكم الخلفاء الأربعة يُعَرَّى من كل شرعية.

هذا الرجوع إلى الخلافة أو دولة الخلافة الثانية، هي ما يصفه الداعية الإسلامي

المغربي عبد السلام ياسين بالمنهاج النبوي. أما نقطة الانطلاق في شرح ذلك المنهج (أو في توضيح معنى هذه الخلافة الثانية) فهو عند الداعية الشيخ الحديث النبوي الذي يشير إلى إمكان تحول الخلافة إلى الملك الجبري أو العاص. حديث نبوي يورده على النحو الآتي «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً عضوضاً فيكون ما شاء إلى أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة. ثم سكت»[17].

دولة «الخلافة الثانية»، أو دولة الشرعية الدينية إطلاقاً، ليس لها أن تستمد من القانون الإنساني أيّاً كانت طبيعته، لا، بل إنها تتعارض معه بطبعها. إذا كان القانون الإنساني الذي يضفي على الشرعية السياسية لباسها ويكسبها معناها في الفكر السياسي الحديث يتجلى في الديمقراطية وآلياتها، وكان يجد دعامته في القول بالطبيعة البشرية للسلطة السياسية من جانب أول، وفي القول بحقوق الإنسان واحترامها من جانب، ثوافي القول بإمكان الوصول إلى السلطة وفي إمكان الاعتراض لها بموجب الضوابط القانونية المتعارف عليها من جانب ثالث.. إذا كان كذلك فإن دعاة «الخلافة الثانية» لا يرون في الديمقراطية وتجلياتها إلا كل ما يبعد عن الله وعن منهاج النبوة. يفترق الطريقان فلا يلتقيان لأنهما لا يملكان ذلك: طريق الديمقراطية (= «الوعي الديمقراطي وقاعدته حقوق الإنسان»)، وطريق المنهاج النبوي ذاك الذي تكون فيه المعارضة «معارضة لا تحط رحالها في البسيط السياسي المنفعي الدنيوي الذي يأخذ الحاكم بمعايير الجدوى وتحقيق المصلحة لا تتجاوز ذلك»[18]، لذلك فإن الداعية السياسي المغربي ينتهي إلى غاية طبيعية، حتمية من جهة المنطق الذي يأخذ به، وهي رفض الحياة السياسية المعاصرة في نظمها وتنظيماتها وإدانة الديمقراطية في تجلياتها المختلفة من أحزاب، وتنافس على سلطة، وإقرار لحقوق الإنسان واعتبار مراعاتها مرجعية يكون الاحتكام عليها. لا تستمد السلطة السياسية ما يمكن أن يكون لها من الشرعية وأسبابها إلا من مصدر واحد هو الشرع الإلهي، هو القانون

الإلهي وقد حملناه على أن يقوم للتاريخ البشري عامة، وللإسلام خاصة، بقراءة تُقْصِي عنه بعده البشري وتنزع عنه لباسه الذي أسدله الله -تعالى- عليه.

* * *

1 - سورة النساء، آية58.

2 - تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الرابعة، 1969م.

3 - المرجع السابق، ص5.

4 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، 1988م، الطبعة الثانية، القاهرة، ص749.

5 - عبد الملك الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985م، ص435.

6 - ذلك ما سعينا إلى توضيحه في كتابنا «الخطاب الأشعري - مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي»، دار المنتخب العربي، بيروت، 1992م.

7 - أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، نشرة النعساني، القاهرة، 1909م، ص4.

8 - المرجع السابق، ص8.

9 - المرجع السابق، ص30.

10- المرجع السابق، ص33.

11- المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

12- في بسط المسألة وكذا في التعرف على وجهة نظرنا، انظر:

سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة، دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1980م.

13- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، 1966م، ص. 199-200.

14- المرجع السابق، ص201.

15- المرجع السابق، ص181.

16- المرجع السابق، الصفحات 181-183.

17- عبد السلام ياسين، العدل (الإسلاميون والحكم)، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م، ص24.

18- المرجع السابق، ص122.





المسيحية والمشروعية السياسية في تاريخ الولايات المتحدة

جيمس تيرنر جونسون ✦

ما كانت المسألة في تجربة الولايات المتحدة التاريخية تبعية الشرعية السياسية للمسيحية أم لا؛ بل كيف يستطيع النظام السياسي أن يحفظ احترام الدين، وأن يحمي الدين من تدخلات الدولة.

ما قامت المشروعية السياسية في الولايات المتحدة على الدين. وقد جاء في مقدمة إعلان الاستقلال أنّ نظام الولايات المتحدة يقوم على القوانين الطبيعية، المنبثقة من طبيعة الله.. وأنّ كلّ البشر مزوَّدون من الخالق بحقوق ثابتة، ومن ضمنها حق الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة. وهذه الأمور كلُّها يمكن تتبُّعها إلى أصول في الفكر المسيحي الغربي؛ لكنها لا تشير إلى ارتباكات معينةٍ بالدين المسيحي بحدّ ذاته. والملاحَظُ أنّ الفضل في هذه اللغة ذات الطابع الديني، يعود لثقافة توماس جيفرسون؛ لكنّ الحقوق المذكورة فيها يجري التعبير عنها بوصفها بدهيِّة أو مؤكدة، كما أنّ شرعية الحكم أساسُها إجماعُ المواطنين أو المحكومين. وفي ديباجة الدستور يجري التحدث باسم شعب الولايات المتحدة الذي صَّمم على تحقيق العدالة، والسلام الداخلي، والدفاع عن نفسه، ونشر الرفاه العامّ، وصنع الحرية للذات وللأجيال القادمة. وهكذا لا يُذكَر الله في الدستور، كما لا تُذكَر

✦ مفكر وأكاديمي في جامعة Rutgers، أميركا .

المسيحية. على أنّ هذا لا يعني تقليلاً من احترام الدين. فالحقائق البدهية أو المؤكَّدة توصلنا إليها من خلال الطبائع التي خلقها الله. فلا علاقة إذن للشرعية السياسية بالدين المسيحي . لكن إذا كان السؤال عن كيفية تعامل السلطة الشرعية مع المسيحية ؛ فإن هناك تراثا غنياً في ذلك في التاريخ الأميركي .

الدين في المجال العام: جاء في مقدمة التعديل الأول للدستور الأميركي: إنّ الكونغرس يجب ألاَّ يشّرع أيَّ قانون لتسويد أوسيطرة الدين ، كما أنه يجب عليه أن لا يشرّع ما يحول دون حرية الممارسة الدينية .وهذان السطران ظلا موضع نقاش على مدى أكثر من قرن ونصْف، بشأن مكانة الدين ، في علاقتة بالمجال العام . وفي عام 1941م حدَّد الرئيس فرانكلين روزفلت الحريات التي وردت في التعديل الأول للدستور بأنها أربع وتشمل : حرية التعبير ، والحرية الدينية ، والحرية من الحاجة ، والحرية من الخوف . وهكذا فهناك أربع حريات يمكن التعبير عنها بأنها «الحريات الدستورية»: حرية الدين ، وحرية التعبير ، وحرية الإعلام، وحرية التجمُّع .وهذه الحريات معطاة بالطبيعة ، ولذلك ليس المطلوب من الدستور تثبيتها ، بل المطلوب الحيلولة دون الحدّ منها . لكن ما دامت تلك الحريات ومنها حرية الدين – جزءًا من الطبيعة الإنسانية ، فلماذا نصَّ التعديل الأول على عدم جواز تثبيت أو تسويد دين معين؟ لقد كان هناك اتفاقٌ على ضرورة الدين للاستقرار الاجتماعي والسياسي: لكن كانت هناك اختلافاتٌ بين الولايات حول مسائل تفصيلية تتعلّق بالدين. وما أمكن الاتفاق على أيّ الحلّين هو الأفضل: الاعتراف بالدين، أو عدم الحاجة للاعتراف به، من أجل دعم مكانته في النظام الاجتماعي والسياسي. في ولاية ماسا شوستس كان القانون المطبَّق من العام 1780م يرى ضرورة دعم ممارسة حرية العبادة من المال العامّ. وقد سُمّي أنصار هذا الرأي بالتقليديين. لكنْ كان هناك من رأى من «الإرادويين» أن الدين ضروريٌّ للاستقرار والخير العامّ. لكنْ لا حاجة لدعمه من السلطة أو من المال العامّ، لأنّ ذلك قد لا يفيد أو قد يكونُ مُضرًّا. وكان هذا الموقف هو ما ذهبت إليه ثلاث ولايات: ماريلاند وبنسلڤانيا ورودأيلاند. ومن المعروف أنّ سكان تلك الولايات كانوا من المهاجرين الأوائل، ومن الكنائس

الصغيرة، وليس من الكنيسة الإنجليكانية الكبيرة. ولذلك فقد ذهب ممثلو تلك الولايات إلى أنّ المطلوب حماية الحرية الدينية والتسامُح الديني، وليس دعم الدين أو المذهب السائد (كانت ماريلاند ذات أكثرية كاثوليكية، وبنسلفانيا من الكويكرز، ورودأيلاند، من الأُسقُفيين). وهكذا صيغت عبارةُ التعديل الأول بحيث تُرضي التقليديين والأرادويين على حدٍ سواء. لقد كان معنى النص الجديد عدم تدخل السلطات الفيدرالية في الشأن الديني، بعد الإقرار بالحرية الدينية. مع ملاحظة أنه ظلَّ من حقّ كلّ ولايةٍ أن تشترع ما يعجُبها لجهة مساعدة المؤسسات الدينية أو عدم دعمها. وهذا يعني أنّ التعددية الدينية صارت آَمنةً ومضمونة الحقوق. لكنْ هل كانت تلك التعددية قاصرةً على المذاهب المسيحية؟ لقد كان معروفاً أن الكنائس البروتستانتية ما كانت إحداها ترتاح للأُخرى، فضلاً على عدم الارتياح للكثلكة. بيد أنّ هذا الإشكالَ وجد حلاً له في المزيد من إقرار التعددية الدينية. إذ في العهد الكولونيالي البريطاني بدأت الانشقاقاتُ عن الكنيسة الإنجليكانية الأمّ. ثم ازدادت الانقسامات في «الإحياء الكبير الأول»، و«الإحياء الكبير الثاني». وكانت الاختلافات التي فرضت الانقسامات تدورُ حول شعيرة المعمودية وهل تتمُّ في الطفولة أم بعد البلوغ، وحول طرائق ومناهج تفسير الإنجيل، وحول مواقف المؤمنين من موقع الدين. ولا شك أنّ هذه الانشقاقات والفرق الجديدة نصرتْ وجهة نظر الإرادويين أو الاختياريين، الذين رأَوا عدم التدخل في الشأن الديني لصالح دعم كنسيةٍ معينة. وهكذا فبعد التعديل الأول، ما قامت أيُ ولايةٍ بتثبيت أو دعم اتجاهٍ كَنَسي معين. وقد سمح ذلك بمدّ الحرية الدينية على المهاجرين الجدد ودياناتهم من مثل الأًميركيين اللاتين والهندوس والبوذيين والمذاهب الإسلامية المختلفة. وما أدى ذلك إلى إضعاف الدين أو التدين بشكلٍ عام. فالولايات المتحدة معروفة بأنها الأكثر تديناً بين البلدان الغربية؛ فحين أنّ الدوًل الأوروبية التي كانت جميعها تملك كنيسةً سائدةً أو مدعومَه، قلَّ التديُّنُ فيها عبر العصور وصولاً إلى الذروة في الزمن الحاضر. ولاشكَّ أنّ ذلك لا يعود لانتصار رأي الإرادويين أو التعدديين في الولايات المتحدة؛ بل لأنّ الأميركيين اعتبروا الدين أساس القيم الاجتماعية والاستقرار

والخير العامّ، وما تدخلوا في شؤونه. وهكذا فقد كان الفصلُ بين الدين والدولة في الولايات المتحدة، مختلفاً عن تجربة الفصْل في فرنسا، والتي اتخذت طابعاً راديكالياً. إذ عُنيت بحماية المجال العامّ من التدخل الديني؛ في حين حمى الأميركيون الدين من تدخل الدولة.

رفض الثيوقراطية: إنّ الواضح أيضاً في التجربة الأمريكية بشأن العلاقة بين الدين والنظام الاجتماعي والسياسي ، أن الدولة ينبغي ألاَّ تكون ثيوقراطية ، أي أن ديناً معيناً يسيطر فيها أو يملك حق الفيتو في المجال العامّ . وقد كانت هناك تجربةٌ في «ماسا شوستس باي كولوني» لإقامة نوع من الثيوقراطية مؤسسة على المذهب التقوي داخل الكالڤينية. لقد اعتقد هؤلاء أنّ للقانون وظيفتين: معرفة الحقيقة الكبرى والسعي لتطبيقها حرفياً، واستحثاث المؤمنين على طاعة الله. لكنْ ماذا عن غير المؤمنين؟ وظيفة القانون الأولى تكون : تحريرهم من الكفر بالله، وهدايتهم للحق والصواب. وكانوا يؤمّلون من وراء ذلك التوصل إلى المجتمع المثالي، مجتمع «المدينة على الجبل» التي تصبح منارةً لكل الشعوب. بيد أنّ هؤلاء سُرعان ما أدركوا أنهم تجاوزوا المثالية إلى القهر والإرهاب. لقد كان هدفهم إنشاء كيانٍ خالٍ من الخطايا والذنوب، موصول بالقانون الإلهي الخالد. بيد أنّ ناثانييل هوثورن في روايته «الحرف القرمزي» أوضح لهم أنّ ذلك غير ممكنٍ أو غير إنساني. إذ إنّ النواحي المحيطة بهم آثرت مبادئ أخرى مثل الحرية الشخصيّة، والإنجاز، والتضامُن، والمبادرة. **والمشكلة الأخرى** أنّ الهجرات المتتابعة إلى الولاية جلبت جماهير لا تقول بالمبادئ نفسها التي يقولون بها. **والمشكلة الثالثة** أنّ أبناء البيورتانيين وأحفادهم ما كانوا يذهبون المذاهب نفسها التي ذهبوا إليها هم. **والمشكلة الرابعة** لدى هؤلاء ظهرت في سوء فهمهم للعلاقة بين المثال الديني والأخلاقي من جهة، والنظام السياسي الذي كان المفروض فيه أنه يدير الشأن العامّ الخاضع للحرفية الدينية الموروثة عن العلاقة بين يهوه وإسرائيل، وبطريقةٍ جامدة. وأخيراً وليس آخراً فقد ظهرت مجتمعاتٌ أُخرى داخل الكيان الفيدرالي فيها كاثوليك ويهود وكويكرز، أتوا جميعاً من أوروبا هرباً من الاضطهاد؛ ولذلك كانت الحرية الدينية هدفهم الأول والممكن، وما كان بوسعهم

ممارسة الحصرية الإرغامية التي هربوا من أوروبا لتجنُّب سلبياتها. وهكذا فقد تبين للجميع وبالتجربة أنّ الثيوقراطية لاتُسيءُ إليهم فقط، ولا إلى الولايات المتحدة فقط؛ بل تُسيءُ أيضاً إلى الدين نفسه. ذلك أنّ الدين جوهرُهُ الحرية. وحماية الدين من الدولة والدولة من الدين وجهان لعُملةٍ واحدة. فالثيوقراطية تدمّر الدين، كما تدمّر الجماعة السياسية.

الحرية الدينية والمجتمع المدني: إنّ مفهوم حرية الاجتماع والتنظيم، إذا اقتيد إلى نتائجه المنطقية في المجال الديني، يسهم في خَلق ومساعدة الحياة الاجتماعية المتحركة. فالتنافُسُ بين الجماعات الدينية في المجتمع الأميركي، يؤدي أحياناً إلى أعمال ٍإيجابيةٍ بارزة. إذ إنَّ كلَّ طرفٍ يهدف للرعاية الطيبة والمُغرية لنفسه في المجال الاجتماعي. وتدل التجربة على أنّ التنافُس من أجل النموّ العددي أو النفوذ لايتمُّ من طريق العقيدة الطهورية أو الافتخار بالتاريخ؛ بل من خلال الخدمات الاجتماعية والقيام بنشاطاتٍ ينخرطُ فيها كثيرون طوعياً لما يرونه من فائدتها وجاذبيتها. وهذا ما تفعله الكنائس المعاصرة، والتي تشهدُ نمواً انفجارياً هائلاً. والذي أراه أنّ هذا النموَّ النشيط والمفيد من بعض الجوانب، إنما يعودُ إلى الطابع الحر والتطوعي، كما يعود إلى الفصل التاريخي والخاصّ في طبيعته بين الدين والدولة في الولايات المتحدة. وعندي دليلٌ على ذلك يتمثل في إقبال إدارة الرئيس بوش على استعمال المنظمات الاجتماعية والمدنية لبعض الكنائس في الخدمات العامة بالداخل والخارج. قالت الإدارة إنّ تلك الهيئات الدينية أثبتت كفاءةً في تلك الأعمال التطوعية، ولذلك تحسُنُ الإفادةُ من خبرتها، ويحسُنُ بالتالي دعمُها. بيد أنّ ذلك – وكما كان متوقَّعاً – تسبّب في ضجةٍ هائلة. فقد نظر إليه بعضهم بوصفه دعماً لجهةٍ دينيةٍ وهذا مُخالفٌ للدستور. بينما رأت فيه جماعاتٌ دينيةٌ نصراً لمنافسيها عليها في المدى الطويل، ما دامت هي لا تقومُ بالأعمال نفسِها الجالبة للشعبية والدعم. هكذا جُمِّدَتْ تلك الخطوة الفيدرالية. أمّا على المستوى المحلي فإنّ الجهات المدنية في الجماعات الدينية، ما تزالُ تقومُ بأعمالٍ جليلةٍ في الخدمة الاجتماعية. وقد يكونُ مبالَغاً فيه هنا الذهاب إلى أنّ ذلك يعني معارضةً للثيوقراطية. لكنْ في الواقع فالدعُم المتبادَلُ والخاصُّ بين

المؤسَّسة السياسية والمؤسسة الدينية يوشكُ أن يؤدي إلى نوعٍ من أنواع الثيوقراطية بالفعل. وكما سبق القول؛ فإنّ ذلك لم ينجح بتاتاً في التجربة الأميركية. وفي الخلاصة؛ فإنّ النموذج الأميركي للتعامُل مع الدين، يجعل من الجماعات الدينية الطوعية جزءاً حياً وفاعلاً من المجتمع المدني الأميركي. وإذا كانت تلك الجماعات الدينية تقوم بأعمالٍ في المجال العامّ؛ فإنّ ذلك ينبغي ألاَّ يُوصِلَ إلى تداخُلاتٍ مصالح أو افتراقات تنابُذ؛ تُخِلُّ بمبدأ الفصل بين الدين والدولة.

ما العمل؟ وما الطريق لتفاعُلٍ مستمرٍ مع عالَم الإسلام؟ من دروس التجربة الأميركية أنّ سيطرة الدين على المؤسسة السياسية هو أمرٌ غير مقبول، كما أنّ سيطرة المؤسسة السياسية على الدين هي أمرٌ غير مقبولٍ أيضاً. والأمر الثالث غير المقبول هو التداخُلُ وتبادُل المصالح والمنافع بين المؤسستين . ومع ذلك فإنّ العلمانيين الراديكاليين في أوروبا ما يزالون يعتبرون النظام الأميركي نظاماً مسيطَراً عليه من المحافظين الدينيين المسيحيين. والواقع أنّ هذا غير صحيح؛ وفي الوقت نفسِه لا نستطيع القبول به استناداً إلى التجربة المقارنة بإبعاد الدين بالقوة عن المجال العامّ؛ لأنّ ذلك يُهدّد النظام الأخلاقيَّ الذي تقومُ عليه الحياةُ العامة. ويمكن القولُ هنا مرةً أُخرى إننا لا نقبلُ السيطرة الدينية على الحياة السياسية. فالتجربة الأميركية تُثبتُ أنّ التدامُج أو التداخل بين السلطتين ما كانا مفيدين، وأنّ في الأمر ظلماً للدولة وللدين معاً. وأستطيعُ أن أذكر هنا بعض الأمثلة. فالخلاف مع النظام السائد في إيران لا يعود إلى أنه نظامٌ إسلامي، ولا لأنّ إيران تُعادي الولايات المتحدة وتتعرض لمصالحها؛ بل لأنَّ النظام هناك نظامٌ ثيوقراطيٌّ يحول دون قيام حياةٍ سياسيةٍ حرةٍ وراعية للمصالح العامة.

وكذلك الأمر مع نظام الخلافة أو الدعوة إليها. ليس لأنّ الراديكاليين قتلوا الرئيس السادات، ولا من أجل طالبان أفغانستان، ولا من أجل عمليات القاعدة؛ بل لأننا نرفض الدعوة المتضمنة في هذه المناهج والحركات: الدعوة إلى التدامُج بين الدين والدولة. إننا لا نرى سيطرة توجه ديني معين على الدولة، كما لا نرى إبعاد الدين وقيمه نهائياً عن المجال العامّ. وتجربة الولايات المتحدة التاريخية تشير إلى نجاح

الحلّ المتوسط، أو العلاقة ذات المجالين المتجاورين والمنفصلين.

إنّ المشكلة هنا ليست بين المسيحية والإسلام، كما يزعم المتطرفون. ولنتذكّرْ المقولة القرآنية: ﴿لا إكراه في الدين﴾. ثم لنتذكَّر الأشكال والصيغِ التي يدورُ الجدالُ حولها في العالمين العربي والإسلامي، والتي تعني اجتياحاً من جانب الجماعات الدينية للمجال العامّ والسلطة السياسية. كما تعني في إيران سيطرة رجال الدين. والذي أراه وأختم به أنه من الممكن أن تعود العلاقةُ الودود بين الدين والدولة في عالَم الإسلام، كما في التجربة الكلاسيكية. وتكونُ حداثةُ تلك العلاقة وجدِّيتها قائمةً على احترام الدين وحرية المتدينين، وعدم السماح بسيطرة أحدهما على الآخر.

* * *





وجوه علاقة المسيحية بالشرعية السياسية في الغرب الوسيط

جين ألشتاين ◆

إنّ الموضوعات التي يتضمّنها هذا العنوان، جرى إنفاقُ ألوف الصفحات في بحثها. وسأُحاولُ أن أُوجزَ التاريخ الطويل لمسألة علاقة المسيحية بالسلطة وبشرعية النظام السياسي في العصور القديمة والوسيطة، وصولاً إلى التحديدات المتعلقة بما يجعل السلطة السياسية شرعية أو ضرورية، ومن هو الحاكم العادل والنظام الصالح؟ وماذا على المواطنين أن يفعلوا عندما تصبحُ السلطة غير ملائمة؟

الفكر السياسي المسيحي: أوغسطين والقانون الأعلى: يعتبر القديس أوغسطين مؤسّساً للفكر السياسي المسيحي أو للتفكير المسيحي في شؤون الدولة. وقد كان يرى ضرورة الإفادة من «فضلاء الوثنيين»، ومن «حكمة الماضي». وهذا يعني الإفادة من الأفلاطونية المُحْدثة وإقامة علاقةٍ بينها وبين اللاهوت المسيحي (وما كان أرسطو وتفكيره معروفاً له، ولا لآباء الكنيسة الأوائل). وقد كان أفلاطون يرى أنّ هناك حقائق خالدة لا ترتبط بالزمان والمكان والظروف، وهي تتحول إلى قوانين أو نواميس. وما كان أوغسطين مفكراً سياسياً بالدرجة الأولى، لكنه أراد من وراء بحوثه إظهار الجمال الإلهي، والحقيقة والرحمة الإلهية؛ وذلك بحيث تتقاربُ المملكتان: مملكة الله الأبدية، والأُخرى الأرضية التي نعيشُ فيها. فقد كان الرجل

◆ أستاذة في جامعة شيكاغو، أميركا .

مطراناً، وكان معنياً بما يُزعج رعيته أو يفيدها في حياتها المديدة، ومن ضمن ذلك طبعاً الشأن السياسي الذي يؤثّر في الكنيسة الكاثوليكية الفتية. وهكذا فقد كان مهتماً بالحكم العادل، الذي ينظّم حياة الناس ويسعدهم فلا يكونون مثل الأسماك التي يأكل بعضُها بعضاً. وما كان الرجل حسن الظن بالأنظمة السائدة التي تحولت في نظره إلى عصاباتٍ تجلب الضرر على الناس، بدلاً من منعه عنهم. وقد حدث في العصر الذي عاش فيه ذلك الامتزاج والتوتُّر بين القوانين الموروثة للدولة الرومانية، وأعراف القبائل الجرمانية، واللاهوت المسيحي الصاعد. ولننظر على سبيل الاختبار في قانون الإمبراطور جستنيان (المدوَّنة) والذي يمثّل مجموع ذلك الامتزاج، وأُنجز عام 534م. لقد اعتبر A. P. D'Entreves ذلك القانون المدوَّنة الأولى المهمّة للقانون الطبيعي، والتي اكتسبت سرياناً عالمياً. كانت هناك عناصر خاصة ببيزنطة طبعاً؛ لكنّ المدوّنين رأوا أنّ هناك مبادئ ذات صبغة إنسانية عامة وشاملة، وهي باعتبارها كذلك تعبّر عن إنسانية الإنسان، وعن الإرادة الإلهية، وعن مقتضيات الطبيعة؛ في الوقتِ نفسِه. ماذا تعني المساواة هنا؟ تعني أنّ البشر متساوون في أنهم من مخلوقات الله، وفي أنهم وقعوا منذ آدم وحواء في الخطيئة الأصلية، وأنهم منذ ذلك الحين صاروا عُرضةً للذنوب والأخطاء. ولذلك فهم يحتاجون للقانون أو بعبارةٍ أخرى يحتاجون للشريعة.

وكما كانت للقانون الطبيعي تطوراته في الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة)، كذلك كانت هناك تطورات في الغرب. فمع تداعي الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية، ظهرت البابوية باعتبارها مرجعيةً للاستقرار وللنظام والسلام. وعبر القرون طور الكهنة والرُهبان مزيجاً من القانون الطبيعي، والقانون الإلهي؛ مفترضين أنّ الأول لا يناقضُ الثاني بل يتساوقُ معه ويهتدي به. فالكونُ من خَلْق الله، ونواميسه الأساسية موضوعةٌ من جانبه، ويسعى الإنسان المؤمن للتلاؤم ضمن هذه الشريعة المزدوجة بل الواحدة من خلال العقل، وطاعة الكنيسة. وهكذا ذهب دنتريف D'Entreves إلى أنّ الرؤية السائدة في القرون الوسطى كانت تقوم على أنّ الإمكانية مفتوحة للتلاؤم والتعقُّل عن الله بإشراف الكنيسة، بحيث يسودُ نظامٌ أخلاقي هدفُهُ الإنقاذُ والخلاصُ من الخطيئة الأصلية.

الملوك الدنيويون وواجباتهم: الطاعة والعصيان: اعتمدتُ في عرض هذه المسألة المهمة على كتاب Fritz Kern: Kingship and Law in the Middle Ages. فَهِمَ الأوسطيون القانون بوصفه ذلك المزيج من التقاليد الجرمانية والفرنكية، والمبادئ المسيحية. وواجب الملك الإصغاء في الوقت نفسِه لتلك الأعراف، وللروح المسيحية. باعتبار ذلك مُعطيات لا تخضع لإرادة الملك أو رغباته، وتحدّ بذلك بعضَ الشيء من سُلُطاته الشخصية. وقد كان حقٌّ الرعايا وواجب الكنيسة التدخل لمنع اختراق الأعراف (القانون الطبيعي) والمبادئ المسيحية. وهكذا فقد كان التأكيد – ليس مثل اليوم – على الواجب (المشترك)، وليس على الحقّ. والواجب المشترك في الحفاظ على نظام الحياة والمملكة يضمُّ الرعايا والملك والكنيسة معاً. فكان من واجب الرعية إذن أن تتصدى للملك إن جرى الإخلالُ بالقانون السائد. والتصدي لا يعني المواجهة المباشرة؛ بل يشمل الصبر والترقُّب وتحمُّل المعاناة إلى أن يخرج الأمر عن حدود الاحتمال، ويصير الحاكمُ طاغية، فتجوزُ الثورةُ، وتنحية الملك. وكما يقرر Kern فإنّ المَلَكية كانت تتضمن الشرعية أو المشروعية ، وتتخلخلُ تلك الشرعيةُ بالخروج عن القانون . وهذا الفهم كان موجوداً في التقاليد السابقة على المسيحية ، وقد أكّدتها المسيحية الأوروبيةُ الأولى؛ وبذلك فهي تسبق «نداء السماء» الذي تحدث عنه جون لوك . ويذهب «كرن» إلى أنّ هذه الفكرة تكمن وراء نوعي أو صيغتي السلطة الملكية: المطلقة والدستورية . إنما أصل نظرية السلطة المطلقة روماني، وأصل السلطة المقيدة جرماني . الأولى تتحدث عن الحقّ الإلهي للملوك ، فتضع السلطة الدينية تحت سيطرة السلطة الملكية. والثانية الجرمانية تفصلُ بين السلطتين الدينية والملكية، وتضعُهُما معاً تحت سيطرة القانون الطبيعي والإلهي معاً . وفي ظروف الأزمات تعلو السلطة الدينية على السلطة الملكية ، وتستطيع الكنيسة التدخل لحماية القانون الإلهي أو الأعلى .

توما الأكويني والنظرية الكلاسيكية للقانون الأعلى: توماس إكويناس هو الذي سيطر لاهوتُهُ في الكنيسة الكاثوليكيةُ قروناً متطاولة، وهو مفكرٌ لاهوتيٌّ بالدرجة الأولى مثل أوغسطين؛ لكنه في «مجموعته ضدَّ الوثنيين» أورد فصلاً عن

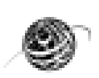
«المُلْك أو سلطة الحكّام». عرف توما الإكويني الفكر الأرسطي من الترجمات العربية، ولذلك فقد كانت ثقافته أوسع من ثقافة أوغسطين. وهكذا فقد ذهب إلى أن الإنسان بطبعه مدنيٌّ وسياسيٌّ. لكنه لا يستطيع قضاء كلّ حاجاته أو ضرورياته منفرداً، بل يحتاج للعيش في جماعةٍ بشرية. وفي الجماعة يرتبط الأفراد من خلال المصالح المشتركة. ويأتي الحاكم الذي يكونُ من واجبه صَونُ تلك المصالح، فإن لم يفعل يصبح طاغية. فالطاغية هو من لا يراعي المصالح العامة ومقتضيات العدالة. ومثل أرسطو يعتبر توما الأكويني أن هناك عدة أشكال للحكم؛ إنما الشكل الأفضل هو الملك الذي يعتبر نفسه خادماً لرعيته. وأفضل أشكال الخدمة الخضوع لقانون الطبيعي الجالب للسلام والراحة للناس. والفرق بين الملك الصالح والطاغية أو غير العادل، يكمن في الإصغاء لمصالح الرعية، أو لرغباته الخاصة. وتوصل الأكويني لذلك للحديث عن «شرور الطغيان». كيف يسلك المسيحي تجاه الطغاة الأشرار؟ الأكويني ينصَح بالصبر على الطاغية إذا كان ظلمه محتَمَلاً؛ لأنّ التمرد قد يجلبُ شروراً أكبر. إذ لو فشل الثوار؛ فإن الطاغية سيصبح أكثر سوءًا. أما إذا اشتد الطغيان؛ فإنّ الأكويني يذكر أنّ بعض المفكّرين (يقصد جون أوف سالسبوري الذي عاش في القرن الثاني عشر في رسالته بوليكراتيكوس) يرى ضرورة الثورة على الطاغية وقتْله وتحرير الرعية. بيد أنّ الأكويني لا يقولُ بذلك؛ بل يطلب من«السلطة العامة» أن تتدخل وتُنحّي الملك. وهو لا يحّددُ تلك السلطة، ويتحدث عن الاعتصام بالله، ويشرعِنُ بذلك ما صار معروفاً من بعد باسم «الحق في الثورة». إن ما هو معنى القانون، الذي يكونُ على الملك أن يرعاه، ويصبح طاغيةً بالخروج عليه؛ الأكويني يسميه «الصالح العامّ»، وهو مسؤوليةُ الشعب كلّه، أو مَنْ يمثّل الشعب ومصالحه. وهو ثلاثة أنواع: القانون الأبدي، والقانون الطبيعي، والقانون الإنساني. ثم يجعل الأمر أكثر تعقيداً عندما يتحدث عن القانون الإلهي؛ لأنّ القوانين الثلاثة الأخرى التي يتوصل إليها العقل، ليست كافيةً، وتحتاج إلى تدخل إلهي. وينسى الأكويني القانون الأبدي بعض الشيء في مسعاه لإيضاح فضائل القانون الطبيعي الذي يصنعُهُ العقل الجمعي أو العام. وهو يستطرد فيؤكد أنه ليس

من حق أحد استخدام القوة للإرغام على الإيمان. لكنْ لو أنّ مؤمناً ارتكب بدعةً أو تزندق؛ فإنّ من حقّ الكنيسة أن تعاقبه بإصدار جُرمٍ عليه. ويضيف أنه ليس من حقّ الكنيسة أن تأخذ أطفالاً من أسر وثنيةٍ «أويهوديةٍ» وتُعمّدهم. بل لا بد من الصبر إلى أن يبلغوا ويصير بوسعهم استخدامُ عقولهم.

إنّ هذه التأملات للقانون وجوانبه من جانب الإكويني تركت تأثيرات عميقة في الغرب على مدى قرون. وهو لم يؤثّر في جون لوك لأنه لم يكن كاثوليكياً أو لأن لوك كان معادياً للكنيسة. بيد أنّ الآباءَ المؤسسين بالولايات المتحدة تأثروا بتوما الأكويني، كما تأثروا بِلُوك.

ماذا حدث بعد الأكويني؟ الإصلاحيون الكبار بعد الأكويني، انقسموا إلى فريقين: فريق وقف ضد تفكيره مثل لوثر، وفريقٌ بنى عليه وطوَّره مثل كالڤن. بيد أنّ أحداً من هؤلاء ما قال بفصل القانون عن الأخلاق. القانون الطبيعي بمفهومه القديم والوسيط أثّر في تفكير لوك، بينما وقف ضدّه توماس هوبز. أنكر هوبز وجود القانون الطبيعي الموضوعي القائل بالمساواة، ولذلك ما كان هناك في تفكيره أيُّ قيدٍ على سلطة الملوك أو تصرفاتهم، وما أعطى أحداً حقّ الثورة على الطغاة. فالقانون هو الأمر الذي يُصدرُهُ الملك أو أنه إرادته. وعندما أراد التخفيف من هذا المفهوم (أي مفهوم أنّ القانون هو القوة أو السلطة)، ذهب إلى أنّ القانون هو إدارةُ ممثّلي الأكثرية. وقد ذكر أستاذ قانونٍ معروف في جامعة هارفرد عند تعيين القاضي كلارنس توماس في المحكمة العليا، أنّ توماس لا يصحُّ تعيينه لأنه يقول بالقانون الطبيعي، وهو الأمر الذي يناقضُ التقاليد الأمريكية! وفي زمن ما بعد الحداثة جرى التنكر للقانون الطبيعي تماماً، وما بقي من حراس هذا التقليد غير الكنيسة الكاثوليكية. أما الكنائس البروتستانتية فقد هجرته غالباً من أجل مفاهيم مسيَّسة لحقوق الإنسان.







الحقوق المدنية للذميين من أهل الكتاب من خلال الفقه الإسلامي

هشام قريسة ◆

يتوقف أمر البحث بداية على تحديد مصطلحات ثلاثة تكون بمثابة الضوابط الحاصرة للبحث وهي مفهوم الحق، ومفهوم المدني، ومفهوم الذمي، فإذا ما تبلورت هذه الجوانب الثلاثة ضمنًا ألاَّ يتوسع البحث إلى ما لم يثبت في العنوان.

مفهوم الحق

للحق في اللغة عدة معان ترجع كلها إلى الثبوت والوجوب قال -تعالى- : ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1] أي ثبت ووجب عليهم[2]، أما في اِصطلاح المتشرّعة فهو فائدة مادية أو أدبية (معنوية) مقررة لشخص قبل غيره يحميها القانون[3].

وهي أنواع عديدة باعتبارات مختلفة منها حقوق عامة، ومنها حقوق خاصة، وباعتبار آخر منها حقوق سياسية، وأخرى اجتماعية، وثالثة مالية، وباعتبار ثالث منها حقوق دينية وحقوق مدنية.

مفهوم المدني

تقسيم الحقوق إلى مدني وديني هو تقسيم حديث للحقوق وهو تقسيم مفاده

◆ باحث من تونس .

قائم على اعتبار أن كل أمر لا يتصل من قريب بالعقيدة الدينية هو مدني أي متصل بالجوانب الدنيوية للإنسان فيكون المدني في مقابل الديني.

فالحق الديني يتصل بالعبادة والحق المدني يتصل بالحياة، ولا يخفى أن هذا التقسيم للحقوق إلى ديني ومدني متأثر بمنهج التفكير الغربي الذي يقوم على فصل القضية عن الجوانب الحضارية الأخرى للإنسان، وبقطع النظر عن الخلفية الفكرية لهذا التقسيم فإنني أردت من تخصيص البحث في هذا الجانب توضيح أنماط من الحقوق المادية والأدبية التي كفلها الإسلام لأهل الذمة عامة وللذين هم من أهل الكتاب خاصة في مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية واقتصرت على ذلك مع أنه لا تخفى قيمة الحقوق المتصلة بالاعتقاد والعبادة، بل إن حق الاعتقاد والعبادة هو أهم حق يمكن أن يتمتع به الإنسان في حياته.

مفهوم الذمي

الذمة في اللغة : الأمان والعهد، وأهل الذمة هم المعاهدون من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام[4]. فعقد الذمة هو عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام مقابل ضريبة شخصية تؤدّى للدولة تُعْرَفُ بالجزية.

فالجزية عند الحنفية هي تكليف مالي يلتزم بها الذِّمِّيُّون بدلا عن نصرتهم لدار الإسلام[5]، وقال الشافعية والحنابلة: هي بدل عن حقن دمهم وإقامتهم في دار الإسلام[6]. والإمام أو نائبه هو الذي يتولّى إبرام عقد الذمة، وتُدَوَّنُ هذه العقود المبرمة دفعا لمضرة الإنكار والجحود و قد حفظ لنا التاريخ الإسلامي نماذج كثيرة منها. فإذا ما طلب الذمي إبرام عقد الأمان وجب على المسلمين إجابة طلبه إلا أن يكون جاسوسا يخشى ضرره على المسلمين فلا تعقد له الذمة، فإذا عقد أصبح لازما في حق المسلمين فلا يملكون نقضه ما لم يظهر من الذمي ما يقتضي نقضه، ويعتبر عدم امتلاك المسلمين الحق في نقض هذا العهد أهم حق لأهل الذمة لأنه بفضله

تترتب لهم سائر الحقوق الدينية و المدنية .

فإذا نقض أحد الذميين عقده فإن حكم النقض لا يسري على غيره ممن دخل في الذمة تبعا، كالأولاد الصغار والزوجة؛ لأن الشريعة الإسلامية لا تؤاخذ الإنسان بجريرة غيره قال -تعالى- : ﴿ولاتزر وازرة وزر أخرى﴾[7]. فالذمة أشبه ما يعرف اليوم بالجنسية في القوانين الوضعية ذلك أن الجنسية هي رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها تجعل الفرد تابعا لها أي عضوا فيها[8]. فالذميون من تبعة دار الإسلام ومن أهل هذه الدار فهم إذاً يحملون هذه الجنسية ويتمتعون بآثارها. يقول الكاساني: «والذمي من أهل دار الإسلام»[9] فهم مرتبطون بدار الإسلام بفعل عقد الذمة (عقد الجنسية)، وقال الأستاذ أحمد طه السنوسي : «إن الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية، وحجته أنهم لا يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المسلمون، ولا يلتزمون بالالتزامات»[10]. ولكن هذه الامتيازات ليست القاعدة بل هي استثناء لأن القاعدة هي التساوي في الحقوق والالتزامات، إن هذه الفوارق في الحقوق والواجبات مبناها على العقيدة الدينية ويدل على هذا المعنى من المساواة القول المشهور للفقهاء في خصوص الذميين : «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وقد ذكر الكاساني في «بدائعه» حديثا بهذا المعنى عن الرسول ﷺ قال : «فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين»[11]. وهذا الحديث وإن لم يرد في كتب الحديث المعروفة إلا أن معناه مقبول عند الفقهاء، وقد روي عن الإمام علي أنه قال : «إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»[12]. إذاً القاعدة العامة أنهم كالمسلمين في الحقوق والواجبات إلا أن هذه القاعدة يَرِدُ عليها استثناء وهو أن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية في الشخص ولا تكتفي بتبعيته وإذا كان هذا الوصف الديني مناط التمييز بين المسلمين والذميين في بعض الحقوق فهو نفسه مناط التمييز في بعض الواجبات، فالزكاة يلتزم بها المسلم دون الذمي، والجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم.

ولكن يجب الإشارة إلى أمر مهم، وهو أن الأصل في عقود الذمة كما بين ذلك

القرآن الكريم إنما هو اتفاق بين أهل الكتاب والدولة الإسلامية، ثم ألحق النبي ﷺ سائر المجوس وعبدة الأوثان بهذا العهد فقال : «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ»[13] غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم.

وميزة أهل الكتاب على غيرهم من عبدة الأوثان أن معهم من التوحيد والإيمان وبعض أثار الأنبياء ما ليس مع عبَّاد الأصنام، وهم أيضا يؤمنون بالمعاد والجزاء والنبوات بخلاف المجوس والوثنيين.

ومع هذا فقد حقن الإسلام دماء المشركين وأعطاهم الأمان وقَبِلَ منهم الجزية وأمَّنهم على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم لا تُمس ما داموا ملتزمين بمبدأ الجزية والنصح للمسلمين. ولهذه الميزة التي لأهل الكتاب على غيرهم من أهل الذمة اقتصرت على بيان حقوقهم المدنية في دار الإسلام.

1- الحقوق السياسية

يعتبر هذا الصنف من الحقوق أقرب ما يكون إلى الالتزامات الخاصة بالمسلمين في الدولة الإسلامية إذ إن أكثر الحقوق السياسية اليوم هي في نظر الإسلام التزامات دينية بمعنى أنها واجبات أكثر منها حقوق، فمن ذلك حق تولي الوظائف العامة هو في نظر الإسلام ليس حقا للفرد على الدولة بل هو تكليف تكلفه به الدولة إذا كان أهلاً له، فمن ذلك ما جاء في الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال : «دخلت على النبي ﷺ أنا وَرَجُلاَنِ مِنْ بَنِي عَمِّي فقال أَحَدُهُمَا : يا رسول الله أَمِّرْنَا عَلَى بَعْض مَا وَلاَّكَ الله -تعالى-. وقال الآخر مِثْلَ ذَلِك فقال : إنَّا وَاللهِ لاَ نُوَلِّي هَذَا العَمَلَ أَحَدًا سَأَلَهُ، أَوْ وَاحِدًا حَرَصَ عَلَيْهِ»[14] فلو كان حقا للفرد لما منع منه. ثم إن بعض الوظائف العامة لا يكلف بها الذمي لأن طبيعتها تقتضي أَلَّا يتولاها إلا مسلم كالخلافة والإمارة على الجهاد لأن الإمامة في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[15]، فكان من البدهي أن يكون رئيس الدولة مسلما، أما إمارة الجهاد فَلأنّ الجهاد يلتزم به المسلم دون الذمي وإن كان للذميين أن يشتركوا مع المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام وفيما عدا ذلك فقد دلَّ التاريخ الإسلامي

على اشتراك الذميين مع المسلمين في بعض الوظائف التنفيذية كوزارة التنفيذ[16] ووزير التنفيذ يبلغ أوامر الإمام ويقوم بتنفيذها ويمضى ما صدر عنه من أحكام، فمركزه شبيه بمركز الوزراء في الدول الحديثة من حيث إنهم ينفذون قرارات مجلس الوزراء[17]. كما نص الفقهاء على جواز إسناد وظائف أخرى للذميين كجباية الجزية والخراج[18] إضافة إلى وظائف العمران والكتابة والديوان والتعليم وغيرها وسيرة الخلفاء والأمراء تدل على ذلك مما دعا «آدم متز» أحد مؤرخي الغرب إلى أن يقول : «من الأمور التي نُعْجَبُ بها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية»[19].

أ- الحرية الشخصية

حماية شخصه من الاعتداء مصداقا لقوله -تعالى- : ﴿إنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُعْتَدِينَ﴾[20] ولقوله ﷺ : «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهدًا أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ فَأَنَا حَجِيجُهُ»[21]، وفي عهد النبي ﷺ لأهل نجران :«وَلِنَجْرَانَ وَحَاشِيَتِهَا جِوَارُ اللهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَبِيّ رَسُولِ اللهِ وَلَاُ يؤْخَذُ مِنْهُمْ رَجُلٌ بِظُلْمِ آخَرَ»[22].

وكان عمر في خلافته يوصي عماله بأهل الذمة ويسأل الوفود عنهم ليتأكد من حسن معاملتهم، من ذلك ما رواه الطبري في «تاريخه» عنه أنه قال لوفد البصرة : «لَعَلّ المُسْلِمِين يُفْضُونَ إِلَى أَهْلِ الذِمَّةِ بِأَذًى؟ فقالوا مَا نَعْلَمُ إلَّا وَفَاءً»[23].

وعلي بن أبي طالب يعلن مساواة الذميين للمسلمين في حرمة المال والدم فيقول: «إنما بَذَلُوا الجِزْيَةَ لتَكُونَ أمْوَالُهُمْ كأمْوَالنَا وَدماؤُهُمْ كَدِمَائنَا»[24].

والفقهاء حين تحدثوا عن وظيفة المحتسب قالوا : إن عليه أن يمنع المسلمين من التعرض لهم بسب أو أذى، ويؤدب من يفعل ذلك لهم وقد أنكر الأوزاعي على الوالي العباسي صالح بن علي (عم المنصور) عندما أجلى قوما من أهل الذمة من جبل لبنان فقال في رسالته إليه: «وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم، ورددت باقيهم إلى قراهم ما قد علمت فكيف تأخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم،

وحكم الله -تعالى- : ﴿أَلَّا تَزِرَ وَازِرَة وِزْرَ أُخْرَى﴾... ثم يقول : «فإنّهُمْ لَيْسُوا بِعَبيد فتكون من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة ولكنهم أحرارٌ، أهل ذمّةٍ»[25]. وبلغ الأمر بالفقه الإسلامي في ضمان هذا الحق الشخصي أنه أوجب على أولي الأمر من المسلمين أن يستنقذوا الذميين إذا ما وقعوا أسرى في أيدي العدو ولو بدفع المال لفدائهم، قال الليث بن سعد إمام مصر : «أَرَى أَنْ يَفْدُوهُمْ مِنْ بَيْتِ المَال ويُقَرُّون عَلَى ذِمّتِهِمْ»[26]. ولا يجوز إلقاء القبض على الذمي أو حبسه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون وبموجب جرم يستوجب مثل هذه الإجراءات لأن القاعدة في الشريعة الإسلامية :«أَنْ لاَ جَرِيَمةَ وَلَا عُقُوبَةَ إِلَّا بِنَصٍّ الشَّرْعِ»[27].

ب- حريته في التنقل و الإقامة حيث شاء

على أن استعمال هذا الحق ترد عليه استثناءات قليلة وهي منعهم من دخول الحرم المكي لا مقيما ولا مارًّا، وهذا قول أكثر الفقهاء، وقال الحنفية: له دخوله، لكن لا يقيم فيه وأما الحجاز وهي مكة و المدينة و قراهما كالطائف (ما سوى الحرم) فلا بأس بدخولهم إليه للتجارة، ولقد كان النصارى في زمن عمر يتَّجرون في المدينة ولكن لا يُسمح لهم بالإقامة أكثر من ثلاثة أيام. وقال الحنابلة: إن دعت الحاجة أو المصلحة إلى أن يبقى أكثر من ذلك فلا بأس لأن منعه من ذلك قد يؤدي إلى امتناعهم عن جلب البضائع إلى الحجاز فتضيع المصلحة وما عدا ذلك فإنه يسمح لهم بالتنقل والتجارة في جميع بلاد الإسلام وكذلك بالخروج منها إذا كان هناك مسوغ للخروج كالتجارة أو صلة رحمٍ مثلاً مع أمن عودته إلى بلاد الإسلام[28].

ج- حرمة المسكن

يتمتع الذميون بحرمة المسكن فلا يدخل عليهم أحد إلا بإذنهم ورضاهم، ولا يجوز لأحد أن يخرق هذه الحرمة أو يعتدي عليها لأن الاعتداء على حرمة المسكن اعتداء على الشخص نفسه، قال -تعالى- : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتكُمْ حتى تَسْتَأْنِسُوا وتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذلكم خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فإنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وإنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجعُوا هُوَ

أَزْكَى لَكَمْ واللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[29] والآية عامة وليس هناك ما يدل على خصوصها .

د- حرية العقيدة و العبادة

هذا يدخل في الحقوق الدينية وموضوع المداخلة يتعلق بالحقوق المدنية للذميين ولذلك تركت الحديث عنه .

هـ - حق التمتع بالمرافق العامة للدولة و كفالة بيت المال

كوسائل المواصلات ومشروعات الريّ والإنارة ومياه الشرب ولهم كذلك حق في بيت المال في حالة عجزهم وحاجتهم، فمن ذلك ما أبرمه خالد بن الوليد في صلحه مع أهل الحيرة زمن أبي بكر الصديق في هذا المجال : «وجعلت لهم (مخاطبا الخليفة) أيّمَّا شيخٍ ضَعُفَ عن العمِلِ أو أصابتْهُ آَفةٌ من الآَفاتِ أو كان غنيًّا فافْتُقِرَ وصار أهلُ دِينه يَتَصَدَّقُونَ عَليْه طرَحْتُ جِزْيَتَه وَعِيلَ من بَيْتِ مَاِل المسلمِينَ مَا أَقَامَ بِدَاِر الهجْرَةِ وَدَارِ الإسلاَم»[30]. ويعتبر ما قام به خالد أساسا لإرساء أول نظام تكافلي للتقاعد والحيطة الاجتماعية، وروى البلاذري في «تَاريخِهِ» عن عمر بن الخطاب أنه عند مقدمه «الجَابِيَةَ» من أرض دمشق مرَّ بقوم مجْذُومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وإن يجرى عليهم القوت[31] . فكان هذا إجراء ثانيا في الحيطة الاجتماعية عند المرض أو ما أصبح يعرف (بالتأمين على المرض) وروى أبو يوسف في كتابه «الخراج» أن عمر بن الخطاب مرَّ بباب قوم وعليه سائل يهودي (شيخ كبير ضرير البصر) فقال : ما أنْصَفْنَاكَ أَنْ كُنا أخذنَا منْك الجِزْيَةَ في شَبِيبَتك ثم ضَيَّعْنَاك في كِبَرِكَ قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه[32].

2- الحقوق الاجتماعية

وهي مجموع الحقوق الخاصة التي تنشأ عن علاقات الأفراد فيما بينهم وفقا للتشريع سواء أكانت هذه العلاقات عائلية أم جِوَارِية أم نَسِبيَّة كحق الزواج وحق الطلاق وحق إنشاء أسرة وحق النفقة وحق الميراث وحقوق الجوار من رد التحية ومن عيادةٍ وتعزيةٍ وتهنئةٍ وإجابةِ دعوةٍ وغير ذلك، ورغم أهمية هذه الحقوق فإنها لا

تحددها تشريعات ولا تُلْزِمُ بها أوامر أو ضوابط قانونية بل الأمر موكول لهمة المسلم وأدبه وخلقه، وإن كان هناك في الشريعة الإسلامية ما يحض على المعاملة الحسنة والخلق الرفيع .

أ- حق الزواج و الطلاق

الأصل أن الدولة الإسلامية لا تتدخل في عقود الذميين ومن ثم لا تجري عليهم أحكام الإسلام في مجال الأحوال الشخصية لأن ذلك من حقوقهم الخاصة إلا إذا ترافعوا إلى الحكام المسلمين أو كان الزواج أو الطلاق بين مسلم وذمية، وحينئذ تجري عليهم أحكام المسلمين وكان مبدأ الدولة الإسلامية في هذه القضية أنها تمنح رجال دينهم صلاحية إبرام عقد الزواج والطلاق كما جرت عليه عادتهم الدينية لأن ذلك يعتبر من أمورهم الخاصة، ومن الشواهد على ذلك أن جلَّ الوثائق التاريخية المتعلقة بزواج الذميين وطلاقهم تحمل العبارة الآتية : إذا هربت ذمية من زوجها الذمي أو تزوج ذمي من ذمية أو طلقها فلا يتدخل أحد فيه ولا يتعرض له إلا الراهب[33]، ولأنه حق شخصي أُمِرْنَا أن نتركهم وما يدينون قال -تعالى- : ﴿فإن جَاؤُوكَ فاحكُمْ بَيْنَهُمْ أو أعِرضْ عَنْهُم وإن تُعرِضْ عنهم فلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وإنْ حَكَمْتَ فاحكُمْ بينَهُمْ بالقِسْطِ إنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[34]. وتبعا لذلك فإن عقودهم من زواج وطلاق وعدة ونفقة وغيرها صحيحة ويقرون عليها إذا أسلموا، فلو تزوج ذمي من ذمية بغير شهود أو بغير مهر أو بمهر محرم أو تزوجها في عدتها ثم أسلما فإنهما يُقَرَّان على ذلك إلا أن يكون أحدهما مَحْرَمًا للآخر فإنهما لا يُقَرَّانِ على ذلك .

استثناء : لا يكون الذمي ولياً لابنته المسلمة في عقد النكاح وإنما يكون وليُّها مسلمًا إما من قرابتها فإن لم يكن فالسلطان وليها[35]. ويجوز للذمية أن تتزوج ذميا أو كافرا بعد موت زوجها المسلم أو طلاقها، و وجبت عليها العدة حفاظا على حق الزوج المسلم .

ب- رد التحية

الذي تقتضيه قواعد الشريعة وآدابها أنك إذا حُيِّيتَ بتحية أن تَرُدَّ مثلها أو خيرا

منها لقوله -تعالى- : ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[36]. قال العلماء: إذا قال لك الكتابي : «سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ» فالعدل في التحية يقتضي أن تَرُدّ عليه نظير سلامه[37].

ج- عيادة أهل الكتاب و تعزيتهم و شهود جنائزهم

سُئل أحمد بن حنبل عن الرجل له قرابة نصراني يعوده؟ : قال نعم. وسئل مرة أخرى عن الرجل يَعُودُ اليهودَ والنّصارَى، قال: أَلَيْسَ عَادَ النبيُّ ﷺ اليهوديَّ ودعاه إلى الإسلام[38].

وأخرج البخاري في «صَحِيحِهِ» من حديث أنس بن مالك قال : «كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده فقعد عند رأسه فقال له: أسلم. فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له : أطع أبا القاسم فخرج النبي ﷺ وهو يقول : الحمد لله الذي أنقذه بي من النار»[39].

أما تعزيتهم فلم يؤثر في ذلك عن النبي ﷺ شيء لا في جواز تعزيتهم ولا في صيغة التعزية، وقد توقف في ذلك طائفة من أهل العلم وقال آخرون : يُعزَّوْنَ. فروي عن الحسن البصري أنه قال : إذا عزَّيْتَ الذميَّ فقل : «لاَ يُصِيبُكَ إلاَّ خَيْرٌ» وقال إبراهيم النخعي : إذا أردت أن تعزي رجلا من أهل الكتاب فقل : «أكثر الله مَالَكَ و وَلَدَك وأطال حَيَاتَك أو عُمُرَكَ» وَعَّزى الأَجْلَحُ نصرانيا فقال : «عليك بتقوى الله والصبر».

أما عن شهود جنائزهم فقد روى أصحاب الحديث عن أبي وائل قال : ماتت أمي نصرانية فأتيت عمر فسألته فقال : اركب في جنازتها وسر أمامها. وسئل أحمد بن حنبل عن المسلم تموت له أم نصرانية أو أبوه أو أخوه أو ذو قرابته هل يلي شيئا من أمره حتى يواريه ؟ قال: إن كان أبا أو أُمًّا أو أخًا أو قرابة قريبةً وحضره فلا بأس، وقد أمر النبي ﷺ علي بن أبي طالب أن يوارِيَ أبا طالب، وسئل ابن عباس عن ذلك فقال: يشهده و يدفنه[40].

د- في تهنئة الذميين

الكلام فيه كالكلام في التعزية والعيادة ولا فرق، فيه الجواز كتهنئتهم بزوجةٍ أو ولد أو قدوم غائبٍ أو عافيةٍ أو سلامةٍ من مكروه ونحو ذلك، أما تهنئتهم بشعائر الكفر المختصة بهم فحرام بالاتفاق مثل تهنئتهم بالأعياد و العبادات، فمن هَنَّأَ عبداً بمعصية أو بدعة أو كفر فقد تعرض لمقت الله وسخطه[41].

وقد استفتي أبو السعود الحنفي في مسلم قَبِلَ من ذمي يوم عيدهم الباطل بعض المأكولات وبيضات حمراء[42] فماذا يلزمه شرعا؟ فقال : «لا بأس به إِنْ قَبِلَ ذلك بناءً على مراعاة حقوق الجيران لا تعظيما لذلك اليوم»[43].

هـ - في ذبائح أهل الكتاب

قال -تعالى- : ﴿وطَعَامُ الذّينَ أُوتُوا الكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُم ﴾[44]. ولم يختلف السلف أن المراد بذلك الذبائح. قال ابن المنذر : أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أنه لا بأس بذبائح أهل الكتاب إذا أهلُّوا لله وسمُّوا عليها، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه: لا تؤكل ذبائحهم التي سمُّوا عليها المسيح، وذلك أن الله -تعالى- حين ذكر طعامهم و أحله أي الطعام الذي أبيح لهم لا ما يستحلونه مما حرم عليهم كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلَّ به لغير الله فإن ذلك محرم في جميع الشرائع السماوية[45] فهل يجوز أن يذبح أهل الكتاب للمسلمين؟ قال ابن حنبل : يجوز ذلك إلا النسيكة (أي الهدْيُ و الأضْحِيَةُ).

و- في طلب العلم عن الذميين

تنقسم العلوم إلى قسمين علوم دينية (وتشمل العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات) وعلوم دنيوية (وتشمل علوم الصناعة والفلاحة والطب والفلك والحيوان وغيرها). أما الأولى فلا يجوز أن تؤخذ إلا عن مسلم، وأما الثانية فأجيز أخذها عن الذميين إذا كانوا أكثر اهتماما من المسلمين بهذا العلم أو أقل كلفة أو كانوا أدرى بهذه الفنون من غيرهم[46].

ز- الإنفاق على الآباء الذميين

الذي يقوم عليه الدليل وجوب الإنفاق وإن اختلف الدِّينَان لقوله -تعالى- : ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾[47]. وليس من الإحسان ولا المعروف تركُ أبيه أو أمه في غاية الضرورة والفاقة وهو في غاية الغنى، فَصِلَةُ الرحم واجبة وإن كانت لكافر.

3- الحقوق المالية : (أحكام المعاملات) حقوق التعامل

أ- أحكام البيع و الشراء من الذميين:

ثبت عن النبي ﷺ أنه اشْتَرَى من يهوديٍّ سلعَةً إلى مَيْسَرَةٍ، وثبت عنه أنه أخذ من يهوديٍّ ثلاثينَ وَسقاً مِنْ شعير ورَهَنَهُ دِرْعَهُ[48].

وفي هذا دليل على جواز معاملتهم ورهنهم، وثبت عنه أنه زارعهم وساقاهم ولكن ليس لهم أن يُظِهروا الخمر وأن يَتّخِذُوا الخنزيرَ في أمصار المسلمين[49]. وكذلك يمنعون من التعامل بالربا كما هو الحال بالنسبة للمسلمين.

ب- في شركتهم و مضاربتهم

ثبت عن الرسول ﷺ أنه «شاركهم في زرْعِ خيبَرَ وتَمرِها»[50]. سئل أحمد بن حنبل عن الرجل يشارك اليهودي والنصراني قال : «يشاركهم ولكن يلي هو البيع والشراء؛ وذلك أنهم يأكلون الربا ويستحلون الأموال»[51]، والذي عليه أكثر أهل العلم جواز مشاركتهم على أن تكون المعاملة في البيع والشراء للمسلم، وأنه هو الذي يشرف على ذلك.

ج- في الإجارة المتبادلة

أما استئجار أهل الذمة في عمل من أعمال المسلمين فلا خلاف في جوازه لما ثبت عن النبي ﷺ أنه استأجر دليلا يدله على طريق الهجرة وكان مشركا فأمنه ودفع إليه راحلته هو والصدّيق .

وأما إيجار المسلم نفسه للذميين فلا يخلو الأمر من أن تكون إجارة للخدمة أو إجارة للعمل فأكثر العلماء على منع إجارة الخدمة أي يؤاجر نفسه للذمي يخدمه

لأن في ذلك نوعا من الإذلال للمسلم. وأجازوا إجارة العمل، كأن يعمل لهم بَنَّاء أو نَجَّارا، واستثنى العلماء من ذلك ألاَّ يكون إيجار العمل يتضمن تعظيمَ دينهم وشرائعِهِم أو القيامَ بمحرّمٍ كأن يؤجر نفسه لحمل خمر أو خنزير، أما إجارة المسلم داره لأهل الذمة فإن كانت واقعة في محلَّةٍ للمسلمين فأكثر العلماء على عدم الجواز لما يقع فيها من المعاصي، وقال بعضهم: يجوز إذا أمِنَ المسلم ألاّ ينتفع بها المستأجر الذمي في المحرَّمِ[52]. وهناك من أجاز الإجارة بشرط ألاّ ينتفع الذمي بسكنى الدار العالية.

قال ابن القيم : «والذي يقتضيه أصول المذهب وقواعد الشرع أنهم يُمنعون من سكنى الدار العالية على المسلمين بإجارة أو عارية أو بيع أو تمليك بغير عوض»[53].

د- في ثبوت الشفعة لهم

الذي عليه جمهور علماء الإسلام ثبوت الشفعة لغير المسلم على المسلم، وقال الحنابلة والشيعة الإمامية والإباضية : لا شفعة لكافر على مسلم، واستدلوا بحديث رواه ابن عدي والبيهقي :«لاَ شُفْعَةَ لنَصْرِانيٍّ»[54] وبأن الشفعة إنما ثبتت للمسلم دفعا للضرر عن ملكه.

أما جمهور المالكية والشافعية والحنفية فقد استدلوا بعموم الأخبار الواردة في ثبوت حق الشفعة للشفيع دون تفريق بين المسلم وغير المسلم مثل قوله -عليه الصلاة والسلام-: «لاَ يَحِلُّ لَه (أي المالك) أن يبيعَ حتى يستَأْذِنَ شريكَه وإنْ باعه ولم يُؤْذِنْه فهو أَحَقُّ بِهِ»[55] ثم إن الشفعة كالخيار الثابت لدفع الضرر بالشراء فاستوى فيه المسلم والكافر كالرد بالبيع[56].

هـ - في حق إحياء الأرض

مذهب الحنفية والحنابلة وأكثر المالكية أن الذمي يملك الأرض الموات بالإحياء محتجين بعموم قوله ﷺ : «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهيَ لَهُ»[57].

وهناك من اشترط من العلماء أن يأذن في ذلك الإمام، والذين اتفقوا على جواز

امتلاكه للأرض بالإحياء اختلفوا فيما يجب عليه من أداء؛ فقيل: يلزمه عنها خراج و قيل: عُشْر[58].

و- ما جاء في شراء أرض المسلمين

أكثر الفقهاء وخاصة فقهاء المدينة لا يَدَعُونَ ذميا يشتري من أرض المسلمين، ويرون أن في شرائهم للأرض ضررا على المسلمين لأن ذلك يؤدي إلى إسقاط الزكاة، أما إجارة الأرض العشرية للذمي فقد نص أحمد بن حنبل على صحة الإجارة مع الكراهة[59].

ز- في الوقف

أجاز جمهور العلماء من مختلف مذاهب الإسلام وقف الذمي على ذمي أو مسلم كما أجازوا الوقف عليه من مسلم أو غير مسلم و احتجوا على جواز الوقف بما روي أن صفية بنت حُيَيٍّ بن أخطب زوج النبي ﷺ وقفت على أخ لها يهودي.

كما احتجوا من جهة المعقول بأن الوقف صلة، وصلة الذمي جائزة، واشترطوا لصحة وقف الذمي ألاّ تكون الجهة الموقوف عليها جهة معصية في نظر الشريعة، وإن كان الذمي يعتقدها جهة برٍّ وقربة كما لو وقف ماله على بيعة أو كنيسة، وأجاز الشيعة الإمامية وقف الذمي على البيع والكنائس اعتبارا باعتقاده وإن كان مثل هذا الوقف لا يصح من المسلم.

أما لو وقف ماله على بيوت الدعارة فالوقف باطل باتفاق العلماء لأنه ليس بقربة عندنا ولا عندهم[60].

ح- في حق الميراث

الاتفاق حاصل بين العلماء أن لا توارث بين ملة الإسلام والملل الأخرى الكتابية وغيرها لما جاء في النصوص الصريحة، منها قوله -عليه السلام- :«لاَ يَرِثُ المُسْلِمُ الكَافِر ولاَ الكَافِرُ المُسْلِمَ »[61]، ولكن هل يرث الذميون من ملل أهل الكتاب بعضهم من بعض؟ فالذي عليه جمهور العلماء أبو حنيفة والشافعي وأحمد وأهل

الظاهر أنهم يرثون بعضهم بعضا، وخالف في ذلك فقهاء المدينة مالك وأصحابه فقالوا : لا يتوارث أهل ملتين شتى لأنهم لا يتناصرون ولا يتعاقلون ولا يُوَالِي بعضهم بعضا[62].

ط- تساويهم مع المسلمين في أداء ما يلزمهم تجاه بيت المال

الضرائب التجارية

يخضع الذميون لضريبة تجارية تفرض على أموالهم المعدة للتجارة، وتكون هذه الضريبة حينما ينتقل الذمي بأمواله التجارية من بلد إلى بلد داخل دار الإسلام، ومقدارها نصف العشر، والمسلمون يخضعون أيضا لهذه الضريبة التي تسمى عندهم الزكاة، والتي تشمل جميع عروض التجارة من ثياب وحيوان ومتاعٍ ونحو ذلك، وكذلك الذهب والفضة نقودا كانت أو معدنا، ويستوفي هذه الضريبةَ عمالُ الدولة المعنيون لهذا الغرض، ويشترط في المال الذي تؤخذ منه الضريبة أن يبلغ نصابا كما هو الحال في المال الزكويّ، وهذا الشرط عند أغلب الفقهاء بحيث إن المال التجاري إذا لم يبلغ نصابا فإنه لا ضريبة فيه، وكذلك لا ضريبة على الذمي في أمواله التي يتاجر بها داخل البلد، وقد يتساءل عن سبب إعفاء الذمي من هذه الضريبة في بلده الذي هو فيه و وجوبها عليه بانتقاله من بلد إلى بلد والجواب ما أشار إليه الفقهاء من أن الضريبة إنما كانت بسبب الحماية. يقول الكاساني الحنفي : «وَإِنَّ الجِبَايَةَ بِالحِمَايَةِ»[63] وكذلك بسبب انتفاعه بالمرافق العامة التي توفرها الدولة[64].

وتُستوفَى الضريبة مرة واحدة في السنة، وهذا ما قاله جمهور الفقهاء إلا المالكية مستدلين بما روي عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز من أن المال الواحد لا تؤخذ منه ضريبة أكثر من مرة واحدة في السنة كالزكاة[65] فإذا تم استيفاء الضريبة كَتَبَ لهم العاشر (جابي الضريبة) وثيقة بالأداء لتكون بأيديهم حجة خلاص فلا يستوفيها منهم عاشر آخر، وإذا كانت الضريبة لا تُستوفَى عن المال إلا مرة واحدة في السنة فإن هذا الحكم لا يشمل الزيادة عليه وإذ إن هذه الزيادة تخضع للضريبة كما خضع المال الأصلي[66].

فإذا مر الذمي على العاشر بخمر أو خنزير فإنه لا يُؤْخذُ من أعيانها شيءٌ وإنما

يُؤْخذ من أثمانها لقول عمر ﷺ : «وَلُّوهُمْ بَيْعَهَا وخُذُوا أنتم من الثمن» وذلك أن المسلمين كانوا يأخذون من أهل الذمة الخمر والخنازير من جزيتهم ثم يتولى المسلمون بيعها حتى نهاهم عن ذلك عمر بن الخطاب[67].

ضريبة الأرض : «الخراج»

والخراج هو ضريبة مالية تدفع عن الأرض التي فُتِحَتْ عنوة، وأُقِرَّ عليها أهلها الذين يدفعون أداءً مقابل الانتفاع بها، فإذا أسلم أهلها يضاف إليـها أداء عشري أي يجتمع عليها العشر والخراج، وقال أبو حنيفة : لا يجتمع العشر والخراج في أرض، وللعلماء في ذلك تفصيلات وآراء ليس هذا مقام مناقشتها، ولكن ما يهمنا أن مقدار الخراج المضروب على الأرض معتبر بما تحتمله الأرض وبقدر الطاقة و ذلك يختلف من جهة جودة الأرض ورداءتها، ومن جهة الزرع والشجر فإن منه ما تكثر قيمته ومنه ما تقل، ومن جهة خفة مؤونة السقي و كثرتها فإن منها ما يشرب بالدوالي والنواضح، و منها ما يشرب بالأمطار والأنهار فلا بد لواضع الخراج من اعتبار هذه الأوصاف ليعلم قدر ما تحتمله الأرض فيقصد العدل في وضعه فلا يجحف بأربابها ولا بمستحقي الخراج، يجب عليه أن يدع لأرباب الأرض بقية يجبرون بها النوائح والجوائح. كما أمر النبي ﷺ في خرص الثمار في الزكاة أن يترك لأهل النخل الثلث أو الربع[68] فإن تعطلت الأرض وبارت أو انقطع شربها ويكون ذلك بسبب لا صنع لهم فيه كانقطاع المياه وإجلاء العدو لهم عن أرضهم، أو جور لحقهم لم يمكنهم الإقامة عليه أو تخرب الأرض بالأمطار والسيول أو يُبْس الزرع بالجفاف، ونحو ذلك فهذا يسقط الخراج عنهم حتى تعود الأرض كما كانت ويتمكنوا من الانتفاع بها، وعلى إمام المسلمين أن يعمّر الأرض من بيت المال من سهم المصالح، ولا يجوز إلزامهم بعمارتها من أموالهم، فإن سألهم أن يعمروها من أموالهم ويعتد لهم بما أنفقوا عليها من خراجها فرضوا بذلك جاز ولم يجبروا عليه إلا أن يكون سهم المصالح عاجزا عن ذلك فإن أمكن أن تستغل الأرض بعد أن بارت لصيد أو مرعى جاز أن يستأنف عليها خراجا بحسب ما تحتمله ولا يجوز أن يحمل عليها خراج الأرض

العامرة، فإن أعسر الذمي بالخراج أُنْظِرَ إلى يساره ولم يسقط بالإعسار، وإن أعسر بالجزية سقطت عنه ولم تستقر في ذمته، والفرق بينهما أن الجزية لا تجب مع الإعسار فهي كالزكاة و النفقة الواجبة، وأما الخراج فهو أجرة الأرض فيجب مع اليسار والإعسار؛ وهذا لِمَا ضربه عمر ﷺ على الأرض لم يراع فيه فقيرا من غني[69]. فإن ترك أرضه فلم يعمرها فللإمام أن يدفعها إلى من يعمرها حتى لا تخرب.

وهكذا نلاحظ أنه حتى الالتزامات المالية التي التزم بها أهل الذمة فلها ما يقابلها مفروضا على المسلمين حقا لبيت المال والتساوي في دفع الضرائب، والالتزام بها مِنْ أَلْزَمِ الحقوق في المجتمعات المدنية المعاصرة.

* * *

1 - سورة يس، آية6 .
2 - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، 323/3 .
3 - عبدالكريم زيدان، أحكام الذمّيين و المستأمنين في دار الإسلام، ص77 .
4 - أحكام الذميين والمستأمنين، ص22 .
5 - السرخسي، المبسوط، 78/10، ص81 .
6 - الشيرازي، المهذب، 267/2 .
7 - الأنعام، آية166، الإسراء، آية15، فاطر، آية18، الزمر، آية8 .
8 - أحكام الذميين و المستأمنين، ص57 .
9 - بدائع الصنائع، 281/5 .
10- السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن، ص44,57,63 .
11- بدائع الصنائع، 100/7 .
12- أحكام الذميين والمستأمنين، ص70، انظر الدار قطني، 350/2 والحديث: «مَنْ كَانَتْ لَهُ ذِمَّتُنَا فَدَمُهُ كَدَمِنَا» .
13- الموطأ – الزكاة – باب جزية أهل الكتاب والمجوس، حديث43 .
14- البخاري – أحكام : 7، مسلم – إمارة – 14. انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص6 .
15- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص33 .
16- أحكام الذميين والمستأمنين، ص77 .
17- محمد الرايس، النظريات السياسية الإسلامية، ص215 .
18- أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص124 . الماوردي، الأحكام السلطانية، ص126 .
19- أحكام الذميين والمستأمنين، ص82 .
20- سورة البقرة، آية189 .

21- سنن أبي داود، 255/2 .
22- أبو يوسف، الخراج، ص27 .
23- تاريخ الطبري، 218/4 .
24- المغني، 445/8 .
25- البلاذري، فتوح البلدان، ص222، أبو عبيد، الأموال، ص170 .
26- أبو عبيد، الأموال، ص127 .
27- عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 118/1 .
28- أحكام الذميين والمستأمنين، ص93 .
29- سورة النور، آية27 .
30- أبو يوسف، الخراج، ص144 .
31- البلاذري، فتوح البلدان، ص177 .
32- الخراج، ص150، وكذلك ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 38/1 .
33- فتاوى أبي السعود، ص45 .
34- سورة المائدة، آية41 .
35- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 410/2 .
36- سورة النساء، آية85 .
37- أحكام أهل الذمة، 200/1 .
38- ن.م ، 200/1 .
39- صحيح البخاري – جنائز – ص80، وكذلك أبو داود، جنائز، ص2 .
40- أحكام أهل الذمة، 203/1–204 .
41- ن.م ، 206/1 .
42- لأن النصارى يصبغون البيض بألوان مختلفة في عيدهم المسمى «خميس العهد» .
43- فتاوى أبى السعود، ص61 .
44- سورة المائدة، آية6 .
45- ذهب طائفة من أهل العلم إلى حلّية ذلك منهم الشعبي وعطاء وإبراهيم النخعي و روي عن مالك أنه كره ذلك من دون تحريم .
46- فتاوى أبي السعود، ص64 .
47- سورة الأَحْقَاف، آية 14 .
48- البخاري، استقراض،1، بيوع،14، مسلم، المساقاة،124,126 الموطأ، جهاد : 18 .
49- أحكام أهل الذمة، 674/2 ، 269/1 .
50- ابن ماجه، الرهون، باب معاملة النخيل والكرم .
51- أحكام أهل الذمة، 270/1 .
52- أحكام الذميين والمستأمنين، ص553 .

53- أحكام أهل الذمة، 705/2 .

54- أحكام الذميين والمستأمنين، ص556 .

55- مسلم، مساقاة، ص135، الترمذي، بيوع، ص69، النسائي، بيوع، ص107، ابن ماجه، شفعة، ص1.

56- المغني، 358/5 .

57- الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في عمارة الموات، حديث26 .

58- أحكام أهل الذمة 298/1 .

59- ن.م، 149/1 .

60- أحكام الذميين والمستأمنين، ص486 .

61- البخاري-حج- ص44، فرائض، ص26، مغازي، ص48، مسلم، فرائض، ص1، الموطأ، فرائض، ص10 .

62- أحكام أهل الذمة، 446/1 .

63- بدائع الصنائع، 37/2 .

64- أحكام الذميين والمستأمنين، ص181 .

65- أبو عبيد، الأموال، ص538 .

66- ابن قدامة الحنبلي، المغني، ص 519/8 .

67- أحكام أهل الذمة، 194/1 .

68- ن.م، 115/1 .

69- أحكام أهل الذمة، 117،123/1 .





نظرية الغزالي السلوكية أساساً للإصلاح الاجتماعي

عزالدين جلولي ◆

كانت وراء اختياري لهذا الموضوع بواعث ذاتية وأخرى موضوعية؛ تمثلت الأولى في قناعتي الشخصية بغنى تراثنا الإسلامي غنى لا يضاهيه إلاّ جهل به أو تجاهله في الصروح العالية للبحث العلمي، الأمر الذي جرّ إلى نتائج أحسبها وخيمة، كان من أهمها قصور الدراسات النفسية والاجتماعية عن تلمّس الحقائق الكونية في هذه الميادين من جهة، واقتصارها، نتيجة لذلك، على ماله سمة الذيوع والانتشار من الأفكار ولو جانبت الصواب من جهة أخرى.

أما فيما يخصّ الدوافع الموضوعية لهذه الدراسة فشديدة الصلة بمضمونها الذي كشف لي بأن الإمام أبا حامد الغزالي[1] هو صاحب النظرية المسمّاة بنظرية الإشراط، المنسوبة خطأ إلى «بافلوف»[2] بل إن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ذكر في عنوان المقالة التي أشار فيها إلى هذا الخطأ، أن النظرية سرقت من الغزالي، فعنوان المقال يقول: «ما هي حقيقة الخير والشر؟ أو النظرية التي سرقت من الغزالي»[3].

قد لا أميل إلى القول بسرقتها، وإن كان ذلك غير مستبعد، فـ«بافلوف» لم يكن السبَّاق إلى لفت الانتباه إلى فكرة الارتباط بين المثيرات والاستجابات حتى في الفكر التربوي الغربي، وأساس عدم استبعادي للسرقة أن الغرب دأب على أن

◆ باحث وكاتب من الجزائر .

ينسب إليه نظريات ويدّعي حيازة السبق فيها فتأتي الوقائع الحقة لتخالف ذلك، وتثبت أنّها من نتاج غيره، ومن بنات أفكار آخرين.

لن أقارن في هذه الدراسة كل نظريات الارتباط بما ورد عند الإمام الغزالي، فذلك أمر يطول ويتّسع،[4] لكنني سأكتفي بمقارنة نظرية الإشتراط بين الغزالي و«بافلوف»، تاركاً بقية النظريات الاقترانية خارج حدود البحث؛ لأتوجه إلى الحديث عن آثار هذه النظرية السلوكية في الإصلاح الاجتماعي، وبيان الحاجة إلى استلهامها في فقه الواقع مقدّمةً للدعوة والتربية والتبليغ.

كثيرة هي المحاولات التي جدّت في تفسير سيكولوجية السلوك الإنساني، والملاحظ أن أكثر هذه المحاولات انطلقت من تجارب كانت تجرى على الحيوانات، فلم ترق بنتائجها إلى مستوى الحقائق العلمية الموثوق بها، بل بقيت فرضيات تعطي بعض الضوء ولا تهدي الإنسان إلى حقائق السلوك عند الإنسان، ذلك الكائن المجهول.

إن النظرية العلمية هي جملة من القوانين الواضحة التفاعل فيما بينها، تعطي تفسيراً شاملاً لظاهرة رئيسية (نظرة داروين، أنشتاين...)، أما نظريات التعلم (وهو جزء من السلوك) فلا تعطينا تفسيراً شاملاً ومتفقاً عليه لما يحدث في أثناء التعلم؛ ولذلك فمن الأسلم اعتبارها مجرد نظريات افتراضية[5]. يؤخذ على هذا التعريف الذي أورده فوزي أيوب، إدراجه نظرية داروين ضمن النظريات العلمية، رغم أنها انتقدت وتجاوزها الباحثون في علم النفس وفي مقدمتهم تلامذة داروين أنفسهم، ولعلّ هذا ما جعل الدكتور نشواتي يكون أكثر حذراً في إعطاء تعريف للنظرية، فقال بأنها مجموعة من المبادئ الموجّهة التي تزودنا بإطار يمكننا من فهم طبيعة سيكولوجية الأنماط السلوكية المتنوعة[6].

إن أهم النماذج أو النظريات التي حاولت تفسير السلوك الإنساني انطلقت من ميدان التعلم، لكون التعلّم نشاطاً تميّز به الإنسان عن سائر المخلوقات الحيوانية، فتوجه علماء النفس إلى دراسته وتحديد ماهيته وآليته. وكان من أهم العلماء المحدثين الذين

اشتغلوا بهذا الأمر «توراندايك» و«غثري»؛ فالأول منهما قال بنظرية التعلم أو الربطية (Connectionism)، ومعناها حدوث ارتباطات بين المثيرات والاستجابات (Learning by Selecting and Connecting)، وأهم تلك المثيرات الثواب، الذي يدفع إلى حدوث سلوكات يراد تعلمها. ويعد هذا العالم سبّاقاً في ميدان التعلم الإشراطي ونظريات التعزيز[7]. أما «غثري» (Guthrie)، فقال: بأن «الحركة المرافقة لمجموعة من المثيرات تنزع إلى الحدوث ثانية لدى ظهور هذه المثيرات»،[8] ومن هنا نفهم الفرق بين السلوك المعقد والبسيط، المتعلقين بعدد الارتباطات قلة او كثرة. وكلا الرجلين لا يعتمدان في تصورهما على الدافعية الفطرية التي يعتبرها بعضهم ذات أهمية لا تنكر في حدوث المتغيرات السلوكية[9].

الملاحظ فيما سبق قوله، وفيما سيأتي من حديث عن «بافلوف»، أن البحث في السلوك الإنساني لدى الغربيين سار على هدى من الفلسفة؛ نتيجة لانفصال العلوم عنها أو انفصالها عن تلك العلوم، وميدان البحث النفسي واحد من هذه الحقول المعرفية، التي اتسعت في ضوء المنهج التجريبي، المركّز على الحالة المدروسة من دون الاستعانة بالبعد الديني أو الفلسفي للظاهرة. وهي مشكلة في المنهج عانى منها البحث في العلوم الإنسانية لدى الغرب ولا يزال.

أتصور أنه من الأهمية بمكان استصحاب السياق أو الجوّ العام الذي نشأت فيه أية فكرة أو نظرية؛ لأن ذلك يعطينا القدرة على تصور الجذور الحقيقة لما نريد أن نعالجه، ويساعدنا على تفهمه، ومن ثم نقده وتقويمه.

لقد كان سياق الإشراط عند الإمام أبي حامد الغزالي، أو «سبق الوهم إلى العكس» كما سمّاه - هو البحث في حقيقة الخير والشر، تلك المسألة القديمة قدم الإنسانية، والتي تباينت الآراء فيها تبايناً إلى حد التناقض؛ فمثلاً يرجع البعض مفهوم الخير والشر إلى الأعراف، بحيث كان حَنْق طفل صغير في دنّ من الخمر خيراً عند قدامى الرومان، وكان وأد البنات كذلك خيراً وشهامة عند بعض العرب في الجاهلية. وقتل الولد لوالده في مناطق المتجمد الشمالي برّاً ما بعده برّ إراحة للكبير من قساوة الطبيعة وبرودتها.

وفسّر آخرون حقيقة الخير والشر بقيمة السعادة الشخصية، التي هي حقيقة ذاتية لكل من الشر والخير؛ قال بذلك قديماً «أبيقور» (230ق.م) وحديثاً «هوبز». وقد كان الرجلان مدفوعين بنزعة الأنانية التي «هي ذروة ما تقوم عليه حقيقة كل من الشّر والخير عند هؤلاء». وقدّرها «استيوارت ميل» و«بنتام» بالمنفعة العامة، ولكن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تكون إلاّ في صالح بعض من دون آخرين[10].

أما علماء الإسلام فقد عالجوا هذه القضية في الفلسفة وفي علم أصول الفقه الإسلامي، وكان أبرز هؤلاء أبو حامد الغزالي. وقبل عرض ما قاله الغزالي في هذا الموضوع، أشير إلى أن سبب الاختلاف في مفهوم الخير والشّر نابع من توهّم بعضهم أن لهما مضموناً ذاتياً، في الوقت الذي لا مضمون لهما، بل هما انعكاس لما نتصوره نحن من منطلق طباعنا وفطرتنا، التي بتبدّلها تتغير قيمة الخير والشّر وبثباتها تثبت؛ إذا فحقيقة الخير والشّر في المنظور الإسلامي اعتباري، رسخ مفهومها بطول الاقتران مع ما «يميل إليه الطبع أو بما يتناسق مع وضع التركيب الاجتماعي؛ فقد أورثها طول هذا الاقتران معنى الحسن أو القبح فيما تتوهمه النفس؛ حتى وإن انفكّت العلاقة بينهما بعد ذلك. إذا إنها قد رسخت في النفس فهي ماثلة فيه»[11].

إن الدافع الذي حدا بعلماء الإسلام إلى البحث عن حقيقة الخير والشّر – هو تأمل الأساس الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية، التي ما جاءت إلاّ لحماية مصالح الإنسان التي لا تتبدّل عبر الزمان والمكان، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل. واجتمعوا مع غيرهم من الفلاسفة في هذا المضمار وشقّوا لأنفسهم طريقا أوصلهم إلى أن حقيقة الخير والشّر اعتبارية. ويمثل الدكتور البوطي لنظرتهم بــ«القطع المتناثرة لآلة محركة أو طابعة، لا توصف الواحدة منها بأي فائدة أو نفع ما دامت أنكاثاً مجتزأة عن أخواتها، فإذا ما تضامّت إلى بعضها، وشملتها جميعاً الهيئة التركيبية المطلوبة، تجلّى فيها عندئذ معنى الحسن أو الخير، منبثقاً من العلاقة القائمة بين تلك القطع المتآلفة»[12].

أما الطبيب الروسي «بافلوف» فلم أجد لديه سياقاً مقصوداً عندما بحث في الإشراط سوى أنه كان يدرس الجهاز الهضمي، ثم انتقل إلى دراسة فيزيولوجيا

الجهاز العصبي، لأهميته في التعلم، وحينها اكتشف كيفية تكوين المنعكسات الشرطية عند الكائنات الحيّة، ففسّر بها ظاهرة التعلم، وعلى آثاره اقتفى مؤسس المدرسة السلوكية «واطسون» (Watson) عام 1915م ليجعل نظرية «بافلوف» أساساً لتفسير السلوك الإنساني[13].

أورد الإمام أبو حامد الغزالي نظريته المسماة «سبق الوهم إلى العكس»: ومضمونها ذاته تقريبا في نظرية «بافلوف» - في معرض رده على المعتزلة في الحسن والقبح، والذي يتلخص في ثلاث نقاط:

1 - الاصطلاح العامي المشهور، بأن الأفعال تنقسم بحسب ما يوافق غرض الفاعل وما يخالفه إلى حسن وقبيح وعبث.

2 - الحَسَن هو ما حسَّنه الشرع بالثناء على فاعله، وافق غرضه أم لا.

3 - الحَسَن هو كل ما لفاعله أن يفعله، «فيكون المباح حسناً مع المأمورات وفعل الله يكون حسناً بكل حال»[14].

وبعد أن يعرض الغزالي رأي المعتزلة هذا، يردّ عليه من أوجه ثلاثة، لا يعنينا في سياق هذا البحث إلاّ الوجه الثالث:

1 - إنّ مردّ القبح إلى طبع الإنسان الخاص، فالاستقباح شخصي وليس موضوعياً.

2 - طول النشوء على استقباح أشياء واستحسانها يورث الاعتقاد بأنها دوماً كذلك.

3 - أما الوجه الثالث في توهم الحسن والقبح، فسببها «سبق الوهم إلا العكس، فإنّ ما يرى مقروناً يظن أن بالشيء أيضاً لا محالة مقرون به مطلقاً (...) ومثاله نفرة نفس السليم، وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش (...) لكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام وإن كانت كاذبة»[15]. ثم يورد الغزالي مثالاً آخر عن حالة المشرف عن الغرق وموقف المنقذ، «وسببه أن الإنسان يقدّر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره معرضا عنه وعن إنقاذه فسيتقبحه منه بمخالفة غرضه، فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه، فيدفع عن نفسه ذلك

القبح المتوهم. فإن فرض في بهيمة أو في شخص لا رقّة فيه فهو بعيد تصوّره». وحتى لو تصور فطلب الثناء على إحسانه فهو الدافع؛ لأن المنقذ إذا كان وحده ولا أحد يعلم به فيتوقع أن يعلم فهذا يؤثر، لأنه رأى صورة الذي يقدم على إنقاذه غريق مقرونة بالثناء فظن أن الثناء دوماً مقرون بها[16].

كما بحث الإمام الغزالي هذه النظرية مبكراً في كتابه «تهافت الفلاسفة» في سياق بحثه عن المعجزة، فقد ذكر أن الفلاسفة لم يثبتوا من المعجزات الخارقة للعادات إلاّ بثلاثة أمور:

1 - **بالخيال:** وفيه يكشف للإنسان عن عوالم أخرى، ويتأتى ذلك يقظة للأنبياء ونوماً لبقية الناس.

2 - **بقوة الحدس:** وهي سرعة الانتقال من معلوم لآخر، وقد اجتمعت في النبوة في كل الأوقات ولجميع المعقولات[17].

3 - **بالقوة النفسية العملية**، وهذا ما يهمنا بالنسبة لنظرية سبق الوهم إلى العكس، «ومثاله أن النفس منّا، متى توهمت شيئاً خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها، فتحركت إلى الجهة المطلوبة؛ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقه، وانتهضت القوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنه، وإذا تصوّرت الوقاع (الجماع) انتهضت القوة، فنشرت الآلة، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط، ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ولم يسقط؛ وذلك لأن الأجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حدّ تخدمها القوة الطبيعية في غير بدنه؛ لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه، إلاّ أن لها نوع نزوع وشوق إلى تدبيره، خلق ذلك في جبلته، فإذا جاز أن تطيعها أجسام بدنها لم يمتنع أن يطيعها غيرها»[18]. ومن ثم فإن ما نلاحظه في الكون من تلازم الأسباب والمسببات ليس ضرورياً أبداً؛ لأن السبب إذا حلّ محله شيء مقترن به أدّى إلى النتيجة نفسها والمعجزة هي

ظاهرة تفسّر بخروج المسببات عن أسبابها[19].

وللتذكير فإن ابن رشد في «تهافت التهافت» ، الذي استدرك فيه على الغزالي بعض الأمور، لم يعلق على ما قاله الغزالي مما نقلناه لبيان ريادة الإمام في هذه النظرية السلوكية؛ مما يعني أن الفيلسوفين متفقان.

من هذا المنطلق الفلسفي أبدع الغزالي نظريته،مما يوحي بأن العلوم في الإسلام لا تنفصل عن النظرة الشاملة للكون «الإنسان و الحياة»، بخلاف البحث في المنظور الغربي الحديث، الذي أثر على منهجنا في البحث فتبعناه حذواً بحذو وذراعاً بذراع؛ فـ«بافلوف» ، الذي تنسب إليه هذه النظرية خطأ، أجرى اختباره على كلب، وضعه «في صندوق عازل للصوت بعد تعرّضه لعملية جراحية يتم بها تحويل فتوحات القنوات اللعابية إلى خارج الفم والجلد، لتسهيل ملاحظة إفراز اللعاب وقياس كميته. ويتناول الكلب في أثناء وجوده داخل الصندوق مسحوق اللحم بعد قرع جرس معين، ففي كل مرة يقرع فيها الجرس، يقدم مسحوق اللحم للكلب مباشرة لدى سماعه لصوت الجرس، وبعد تكرار عدد من المحاولات على هذا النحو، أي قرع الجرس فتقديم المسحوق، يتعلم الكلب إفراز اللعاب نتيجة لسماع صوت الجرس فقط»[20].

إن الإشراط الكلاسيكي هو في جوهره تشكيل ارتباط بين مثير شرطي ما واستجابة ما ناتج عن ارتباط بين مثير شرطي وغير شرطي، أي بين صوت الجرس ومسحوق اللحم، والجرس في حدّ ذاته لا يملك صفة الإثارة وحده، و إنما اكتسب ذلك بعد طول الاقتران مع مسحوق اللحم، لذلك فهو يفقد صفة إثارة اللعاب إذا تكرر قرع الجرس من دون تقديم مسحوق اللحم.

وتتدخل في هذه التجربة عدّة عوامل مؤثرة منها:

1 - **كمية التدريب:** والمقصود بها عدد مرات اقتران المثير الشرطي بغير الشرطي، بحيث إذا تكرر الاقتران يعطي الاستجابة المرغوب فيها، وتبلغ مداها بعد ثلاثين اقتراناً تقريباً خلال أسبوعين.

2 - الأفضل أن يكون الفاصل الزمني بين تقديم المثير الشرطي وغير الشرطي هو نصف ثانية و الزيادة و النقصان يضعفان.

3 - أثبتت الدراسات وجود علاقة بين شدّة المثير غير الشرطي وقوة الإشراط[21].

إن هذه العوامل المساعدة على فهم شدة الارتباط بين المثير الشرطي وغير الشرطي – تمكّن الدارس لسلوك المجتمع من قراءة الواقع الذي يتحرك فيه بعمق، فكيف إذا كان ذلك الدارس مصلحاً اجتماعياً له رسالة في الحياة؟ حاول السائرون على طريق «بافلوف» الارتقاء بالنظرية من المجال الحيواني إلى تعميم يطول الإنسان، فقالو بأن «مستوى أداء الأفراد الذين يتلقون تعليمات لفظية قبل عملية الإشراط بعدم طرف جفن العين بالصدمة الهوائية، كان أقل من مستوى أداء الأفراد الذين يتلقون مثل هذه التعليمات»[22]. فاعتماد اللغة والتجريد نقل مستوى الإشراط من البسيط الذي يشترك فيها الحيوان والإنسان إلى الراقي الذي يحدث عند الإنسان وحده[23].

إن الموازنة بين هذه النظرية لدى كل من «بافلوف» والإمام الغزالي من حيث التسمية، تجعلنا نقول بأن في التسمية النظرية بالاشتراط عموم، وفي ذلك تركيز على العلاقة بين المثير والاستجابة، أما تسمية الغزالي لها بسبق الوهم إلى العكس فتنطلق من الماهية التي هي أدق في إعطاء التعريف من التركيز على العلاقات.

هذا فيما يخصّ التسمية، أمّا فيما يتعلق بالمضمون فهو متقارب إلى حدّ كبير بين الرجلين، والفوارق تكمن في أن الغزالي وصل على اكتشافها من باب الفلسفة، حين بحث في حقيقة الخير والشّر وظاهرة المعجزة، أما «بافلوف» فكان يدرس الجهازين الهضمي والعصبي من خلال تجارب على الكلاب! وهذا الأمر يثير قضية منهجية في علم النفس، تكمن في مصداقية الأبحاث التجريبية على الحيوان بهدف الوصول على معرفة النفس البشرية.

كما يعتبر الطبع والاعتبارية من عوامل هذا الاقتران، وبعبارة أخرى أن سبب الاقتران شخصي وليس موضوعياً، فيمكن تغيير المثيرات وتنويعها، ما يجعل حقيقة

الخير والشّر اعتبارية وليست ذات قيمة ذاتية، الأمر الذي يفسر ظاهرة السلوك عند الإنسان، ومنها ظاهرة التعلم، التي ركز عليها أصحاب الإشراط.

يضاف إلى هذه المقارنة للنظرية عند الغزالي و «بافلوف» أمر يتعلق بالمثير الشرطي، فقد يكون واضحاً في بعض الأحيان وقد يكون غير واضح لدقته[24]. ولذلك آثار على السلوك الإنساني كما سيأتي بيانه.

نشير ههنا إلى ملحوظة مهمّة تتعلق بتطوير هذه النظرية في بُعديها الإسلامي والغربي؛ فقد عني الدارسون بالحديث عن نظرية الإشراط لدى «بافلوف» تجريباً وتطبيقياً، فتعرضوا للعوامل المؤثرة فيها، كالفاصل الزمني بين تقديم المثير الشرطي وغير الشرطي، وشدّة المثير، ودرجة الاستجابة، وكمية التدريب؛ أمّا الدراسات التي اشتغلت انطلاقاً من نظرة الغزالي فلم يكتب لها الانتشار، وبقيت حبيسة الرفوف في المكتبات.

إن لنظرية الإشراط بمفهومها الغزالي لا البافلوفي تشكل أساساً ثقافياً مهمّاً للداعية والمصلح الاجتماعي في تحرّكه بدعوته وإسلامه؛ فالسلوك عند أغلب الناس يتغير بلا وعي غالباً مع مرور الزمن، وهذا التغير في الواقع الذي نعيشه لا يخرج عن وجود مؤثر أنتج استجابة سلوكية، وبعامل الوقت وتكرار المؤثر تجد الفرد غيَّر من سلوكاته وبدّل، من دون الالتفات إلى فطرته وقناعاته السابقة، بل إن كثيراً ما يحدث من ذلك للفرد والمجتمع يكون بغير رضًى منهم وإرادة، ما جعل الكائدين ممن لا يبغون للأمة الخير، وعلى رأسهم علماء النفس والاجتماع العاملون لصالح المؤسسات الاستعمارية - يفيدون من نظرية الإشراط، التي أبدعها علماؤنا وطوّرها غيرنا ليوجهوا سلوكنا في غير ما نشتهي ونؤمن، وفي المقابل غفونا عنها نحن وولينا أدبارنا لها ويمّمنا وجوهنا شطر العفوية واللاوعي فيما نعمل ونسلك، فكنا كما صيّرتنا الأقدار، عدلاً وإنصافاً، أمّة تابعة لا متبوعة، ومتأثرة لا مؤثرة.

لو أن المصلح الاجتماعي استصحب معه هذه النظرية كما سماها الإمام الغزالي «سبق الوهم إلى العكس» لاستطاع أن يتحرر هو بنفسه عمّا استقر في تربيته من

أوهام قادته إلى بعض السلوكات الشاذَّة، كالنرجسية وحبّ الذات، وبطر الحق وغمط الناس، وغير ذلك مما ارتبط في الذهن بمرور الوقت حسنه بين الناس، أو قل عظمته والإشادة به ، حتى غدا حامل الدعوة والتبليغ ضحية هذا التأثير من حيث يدري ولا يدري. لك أن ترى ذلك في تعاطي المشايخ مع الناس، فهو تعاط لا يخلو دائماً من الاستعلاء والمباهاة بالمال والسلطان، وهما مثيران يقدرهما كثير من البشر وليسا في حقيقة الأمر بشيء.

لقد تكوّنت في المجتمع عادات وترسخت أعرافاً باتت تحكم خصائص المجتمع وتوجِّه سلوكه، فالبيت أصبح جزءاً من الشخصية في مجتمعات عربية كثيرة، وبات الطموح في بلوغ مراتب عالية بين الناس طريقة اكتناز المال وامتلاك القوة المادية، التي تتيح للفرد، الوصول إلى تلبية الحاجات المادية، من سكنى فارهة، ومراكب متعدّدة مريحة، ووسائل اتصال حديثة، وقدرة على الاستشفاء في أغلى المشافي، والدراسة في أشهر الجامعات... وكل هذا وغيره كثير وهمٍ سيطر على الأفراد فتنافسوا فيه لبلوغه رجاء الشعور بالذات،والتسلّط على الناس، والتكبر على عباد الله، بما يمتلك من قدرة ومال، بل غدت تلك الوسائل المادية السبيل الأوحد في حسّ الناس لبلوغ أعلى المناصب والوظائف. وما يقال بخلاف ذلك دروشة وقلة وعي وافتقاد للشطارة، فما بقي للآداب والأخلاق ساح في الأفئدة والقلوب، بل إن الدنيا غابة يأكل القويّ فيها الضعيف، ومن أعيته الحيلة فمصيره الهلاك والمسكنة. تلك هي المعادلة الاجتماعية التي تحكم سلوك الناس، وذلك هو الوهم الذي يسبق الإنسان إلى العكس فيتصرف وفقه من دون تأمل وتدبّر. ولو تدبر لعلم أن الله – سبحانه وتعالى– أراد ما هو خير له وأبقى ، وأي خير أحسن حالا مما وصف الخالق وقدر ، وهو وإن كان لايخرج في معظمه عن ارتباط وإشراط، فنعم العلاقة هي!

إن الإسلام في أساسه ميثاق أخذه الله –تعالى– من بني آدم أول الخلق ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمِ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾،[25] ولطول الزمان نسي بنو آدم هذا الميثاق وران على فطرتهم ما اقترفوه من فساد وضلال، فابتعث الله –تعالى– لهم الأنبياء ليذكروهم، ﴿وَذَكِّرْ فإنَّ

الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾،[26] وما الذكرى؟ أليست كلمات تثير في النفس أموراً، فتدفعها إلى فعل شيء أو ترك آخر، وذلك هو عين الإشراط. إن الكلمة هي رأس مال الأنبياء والحكماء، وهي المثير التجريدي الذي يليق بالإنسان العاقل، والعقل هو مناط التكليف، والاستجابة بالعبودية والاستسلام لله –تعالى– هي السلوك أو النتاج التعلّمي المرجوّ.

لا يحسن بالمربي أو المصلح الاجتماعي أن يعمل في حقله بين الناس وهو بمنأى عن هذه الثقافة النفسية التي تبصّره بواقع الحال، ولو فعل ذلك فبدأ بجرد ما في نفسه وما في نفوس الآخرين من سلوكات مبناها أوهام لا تمت للدين والآداب والفضائل بصلة – لأدرك كيف يؤكل لحم الكتف، ولأبصر العلاقات الخفية التي تحكم أفعال الناس، فسعى بحكمة ووعي إلى تفكيكها ثم إعادة بنائها على أسس دينية متينة، فينبّه الناس قولاً وعملاً يؤثر في سلوكهم سلباً فيقضي عليه، وإلى ما يؤثر في نفوسهم إيجاباً فيحضّهم عليه. إنّه إن فعل ذلك فَقِهَ واجبه وأدّى ما عليه وزيادة، ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ﴾،[27] ومن تولى وكفر فأمره إلى الله، إن شاء عاقبه وإن شاء غفر.



1 - هو أبو حامد محمد الغزالي، خرساني المولد والوفاة، فيلسوف ومتصوف وأصولي، له نحو مائتي مصنف، يقال له الغزالي (نسبة إلى غَزَالة من قرى طوس) أو الغزَّالي (نسبة إلى صناعة الغزال). من كتبه: إحياء علوم الدين، المستصفى، تهافت الفلاسفة... ولد في (450-505هـ /1058-1111م). (يراجع: الزركلي:الأعلام(10 أجزاء)، ج 7،ص 247 و 248،ط 2، مطبعة كوستا توماس وشركاه، القاهرة 1376هـ/1956م.

2 - هو «إفان باتروفيتش بافلوف» (1849- 1963م)، روسي، نال سنة 1904م جائزة نوبل في الطب، اشتغل في عدة مخابر عالمية، وإليه تنسب نظرية الإشراط إلى اليوم.

Jacques Bersami et d'autres: Encyclp dia Universalis, corpus 17, p 652- 654, Editeur Paris 1996.

3 - محمد سعيد رمضان البوطي، من الفكر والقلب: فصول في النقد في العلوم والاجتماع والآداب، ص24، دار الفارابي، دمشق 1414هـ/1994م.

4 - يكفي أن أشير هنا إلى أن فايز الحاج تقدم بأطروحة دكتوراه في هذا الموضوع سنة 1971م، حملت عنوان «نظرية سبق الوهم إلى العكس عند الغزالي مع مقارنة علمية بآراء الفلاسفة المتقدمين

والنظريات الإشراطية الاقترانية الحديثة»، ولقد بحثت عن هذه الأطروحة في المكتبات والأسواق فلم أر لها أثراً، ما يعني أنها لم تطبع كما أشار البوطي مع الأسف الشديد. (يراجع: البوطي: من الفكر والقلب، ص28).

5 - فوزي أيوب، نظريات التعلم، محاضرات مصوّرة لدبلوم الدراسات العليا بكلية التربية بالجامعة اللبنانية (1998/1999م)، ص 2.

6 - عبدالمجيد نشواتي، علم النفس التربوي، ص317، ط 6، دار الفرقان ومؤسسة الرسالة، عمان وبيروت 1413هـ/1993م.

7 - عبدالمجيد نشواتي، علم النفس التربوي، ص 82 و 93 .

8 - المرجع السابق، ص329.

9 - المرجع نفسه.

10- البوطي، الفكر والقلب، ص24 و 25.

11- البوطي، من الفكر والقلب، ص28.

12- المرجع السابق، ص26.

13- يراجع، نشواتي، علم النفس التربوي، ص 336 – فوزي أيوب، نظريات التعلم، ص 2 و 3.

14- أبو حامد الغزالي (505هـ)، المستشفى من علم الأصول (جزءان)، ج 1 ص 56 ، دار صادر، بيروت.

15- المصدر السابق، ج 1 ص59.

16- المصدر نفسه، ج 1 ص 60.

17- ابو حامد الغزالي (505هـ): تهافت الفلاسفة، ص 236 و 237، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، القاهرة 1972م.

18- المصدر السابق، ص237 و 238.

19- المصدر نفسه، ص235 و 236.

20- نشواتي، علم النفس التربوي، ص 337.

21- المرجع السابق، ص 340-342.

22- المرجع نفسه، ص342.

23- فوزي أيوب، نظريات التعلم، ص 3.

24- يراجع: البوطي، من الفكر والقلب، ص28.

25- سورة الأعراف، آية 7-172.

26 - سورة الذريات، آية 51-55.

27- سورة الغاشية، آية 88/21-22.





محمد عبده ومحمد إقبال
رؤيتان في تحديث التفكير الديني

عبدالجبار الرفاعي ◆

بدأت محاولات الإصلاح الديني والمدني والاجتماعي بأفق جديد في العصر الحديث في مصر مع جهود رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873م) الذي درس على الشيخ حسن العطار في الأزهر، ثم ابتعث إلى باريس وتعرف على الغرب مباشرة، وبعد عودته عمل مترجما ورئيسا لمدرسة اللغات الجديدة ورئيسا لتحرير الجريدة الرسمية «الوقائع المصرية». غير أن عمله الأهم كان في حقل الترجمة، فضلا عن مؤلفاته العديدة.

وفي مرحلة لاحقة وفد جمال الدين الأفغاني (1839–1897م) على مصر سنة 1871م، وأمضى فيها ثماني سنوات توصف بأنها من أخصب سنوات حياته، احتضن فيها مجموعةً من الشباب الذين تعلموا على يديه مبادئ علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، وكان من أبرزهم السياسي المعروف سعد زغلول، ومحمد عبده (1849–1905م) الذي اقترن به، واشتركا معا في عدة أعمال، من أهمها نشر مجلة في باريس صدر منها ثمانية عشر عددا باسم «العروة الوثقى» وكان بيان هذه المجلة بصياغة محمد عبده ، أما أفكارها فكانت أفكار الأفغاني.

ويوصف الأفغاني بأنه «عنيف يستحيل ترويضه، أو على حد تعبير بلنت (عبقري

◆ باحث من العراق .

بري) «وأنه كان خطيبا يثير الجماهير»، غير أنه لم يكن يحب الكتابة، ولم يكتب بالفعل إلا القليل»[1].

وقد تأثر محمد عبده بأستاذه الأفغاني، وتفاعل معه، وحاول أن يترسم خطاه، ويتمثل تعاليمه، ويقتبس أفكاره، حتى إن جمال الدين عندما ودع أصدقاءه وتلاميذه في السويس حين مغادرته لمصر سنة 1879م قال لهم: «لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالما»[2].

لكن محمد عبده لم يصاحب الأفغاني حتى النهاية، بعد أن تردد في اعتبار الإصلاح السياسي بوابة لكل عملية إصلاح، كما يرى أستاذه، وأدرك أن الإصلاح ينبغي أن يبدأ بالإصلاح التربوي والثقافي حسبما يقول محمد رشيد رضا، بأن محمد عبده ضعف أمله في الإصلاح السياسي ووجه نظره إلى الإصلاح القومي في التربية والتعليم، فصارح جمال الدين في أوروبا، بأنه يرى أن الوسائل السياسية لن يرجى منها خير؛ لأن تأسيس حكومة إسلامية عادلة مصلحة، لايتوقف على إزالة الموانع الأجنبية فقط، وأنه خير لهما لو عكفا على تربية أفراد على مايحبون، في مكان هادئ بعيد، لاسلطان للسياسة عليه، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على مارُبُّوا عليه[3].

ولانريد أن نؤرخ لحياة محمد عبده، ونلاحق سيرته الفكرية والسياسية، والمنعطفات التي مرت بها؛ لأن ذلك خارج عن غرض هذه المقالة، وإنما أردنا الإشارة إلى أنه سعى للاستقلال عن مشاغل الأفغاني السياسية في المرحلة اللاحقة من حياته، وكثّف جهوده في الحقل العلمي والتربوي والثقافي. غير أنه لم يستطع الانسلاخ من تبعات الشعارات والمفاهيم التي تلقاها من أستاذه .

واستأثرت الجهود الإصلاحية للشيخ محمد عبده وآثاره بالكثير من الدراسات وطغى على معظمها الطابع التبجيلي، بالشكل الذي «أصبح محمد عبده بالنسبة لمصر والإسلام، نبي عهد جديد»، واعتبره بعض الدارسين «أحد مؤسسي الإسلام الحديث»[4].

ومن أجل التعرف على المكاسب الحقيقية لجهود محمد عبده، ومكانتها المعرفية والثقافية في تحديث التفكير الديني، نحسب أن مقارنتها بآثار محمد إقبال إحدى أهم الوسائل لاكتشاف حجم إسهامات محمد عبده والقيمة المعرفية لآثاره. لأنهما عاشا في فترتين لعصر واحد ، واهتم كلاهما بمشاغل إصلاحية متقاربة في منطلقاتها، وإن تنوعت مطامحها وآثارها ومصيرها. مضافا إلى أن محمد عبده ينتمي إلى مصر والفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي العربي ، بينما ينتمى محمد إقبال إلى شبه القارة الهندية وفضائها الثقافي المختلف. فقد تقدم على إقبال في الهند السير سيد أحمد خان بهادر (1817–1898م) والذي كان واحدا من أبرز رواد الإصلاح هناك، فهو مؤسس جامعة عليكره سنة 1875م، التي أراد لها أن تحتضن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، وتهتم بإعداد نخبة تكتسب مهارات وخبرات في العلوم الإنسانية الجديدة، وتعمل على توظيف معطياتها في الدراسات الإسلامية.

لكن الدارس لحركة الإصلاح الإسلامي في الهند لايمكنه تجاهل أفكار ومواقف محمد إقبال (1873–1938م) الذي ولد لأب ينزع إلى التصوف وأم لفرط ورعها وتدينها كانت تحجم عن أن تأكل مما يكتسبه زوجها؛ لأنها كانت تشك في أن رئيسه في العمل يتعاطى الرشوة[5]. أما «أجداد إقبال فكانوا من البراهمة، وأسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق»[6]. كما وردت الإشارة إلى ذلك في أحد دواوينه[7]. ودخل إقبال في مكتب لتعليم القرآن في طفولته، وأكمل تعليمه بمدرسة البعثة الإسكتلندية في سيالكوت برعاية أستاذ بارع بالأدب الفارسي وملم بالعربية هو مير حسين الذي تنبأ لتلميذه بمستقبل باهر، وظفر التلميذ بجوائز عديدة. وفي عام 1895م دخل كلية الحقوق في لاهور، ودرس على أستاذ الفلسفة الإسلامية هناك المستشرق السير توماس آرنلد، الذي كان له تأثير عميق على حياته الفكرية. وواصل إقبال تعليمه في هذه الكلية حتى نال درجة M0A في الفلسفة. وبعد تخرجه اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية بلاهور، ثم تدريس اللغة الإنجليزية في الكلية التي تخرج فيها. وفي سنة 1905م سافر إقبال إلى أوروبا وأكمل تعليمه الفلسفي بجامعة كمبردج، وأنهى دراسة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة

ميونيخ. واختاره أستاذه توماس آرنلد ليحل محله في تدريس اللغة العربية في جامعة لندن بعد توقفه عن التدريس. وفي عام 1908م عاد إلى موطنه وعمل في المحاماة، ودرس في جامعة لاهور، وصار رئيساً لقسم الفلسفة، وعميداً لكلية الدراسات الشرقية فترة طويلة[8].

ولعل أهم أثر يلخص الرؤية التحديثية لمحمد إقبال هو كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» الذي هو حصيلة ست محاضرات ألقاها في مدراس حيدر آباد وعليكره سنة 1928–1929م، وهي تعبر عن «إسهامه الكبير في مهمة إيقاظ أبناء دينه في الهند، وإعادة النظر في الإسلام بمفاهيم معاصرة وحيّة مستمدة بالدرجة الأولى من حصيلة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين»[9]. واستهلها إقبال بقوله: «أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ماجرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة»[10].

وتتميز هذه المحاولة بكفاءتها النظرية، وهندستها التركيبية، وغناها بحشد وفير من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، وبراعتها في توظيف تراث المتصوفة والعرفاء والفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والفقهاء. حتى عدها أحد الدارسين بأنها: «أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية»[11]. وسنعود إلى هذا الكتاب للتعرف على منطلقات محمد إقبال في تحديث التفكير الديني لنقارنها بجهود محمد عبده، خاصةكتابه «رسالة التوحيد» الموازي لكتاب إقبال هذا.

التفكير الديني الحديث في الهند ومصر

يتفق الدارسون على التأثيرات العميقة لمقولات الإسلام السياسي في شبه القارة الهندية على الإسلام السياسي في مصر والبلاد العربية. خاصة مقولات «الحاكمية، والجاهلية،...» التي استقاها سيد قطب من أبي الأعلى المودودي، وصاغ على ضوئها الكثير من مفاهيمه في الدولة، وحدد في إطارها طائفة من أحكامه ومواقفه حيال المجتمع. لكن لم يتجل لنا بوضوح تاريخ التواصل بين الاتجاهات

الحديثة في الإسلام الهندي والإسلام في مصر، وربما كان جمال الدين الأفغاني أول حلقة وصل بين هذين الفضائين الثقافيين، باعتباره من أوائل الذين تعرفوا على الاتجاهات الجديدة في الهند، بعد أن أُخْرِجَ من مصر سنة 1879م، ففارق مصر إلى الهند وأقام في حيدر آباد الدكن، وهناك صنف رسالته الأثيرة في «الرد على الدهريين»، وهي تتضمن مناقشات لما عرف بـ«النيتشريين» أوالطبيعيين في الهند، وهم أتباع سيد أحمد خان. ونقلها إلى العربية محمد عبده بمساعدة عارف أفندي الأفغاني المعروف بأبي تراب، الذي كان ملازما لجمال الدين. والنيتشرية حركة عصرية أطلقها سيد أحمد خان بعد زيارة قام بها إلى انجلترا في السبعينات من القرن التاسع عشر. وهي تدعو إلى فهم جديد للإسلام أطلق عليه الناس اسم «النيتشرية» وهو مأخوذ من كلمة نيتشر الإنجليزية nature ومعناها الطبيعة. وفحوى هذه الدعوة: أن القرآن، لاالشريعة، هو جوهر الإسلام، وأن تأويل القرآن يجب أن يتم وفقا لمبادئ العقل والطبيعة، وأن النظام الخلقي والحقوقي يجب أن يكون قائما على الطبيعة[12].

ولاريب في أن السياقات التاريخية والمحيط الثقافي والفضاء الديني في الهند لايتطابق مع مصر، ذلك أن مكونات الفضاء الروحي والمعرفي الهندي زاخرة بالتركيب والتنوع، تبعا لتعدد الأديان واللغات والتقاليد والعادات والثقافات، بينما يفتقر الاجتماع المصري لمثل هذا الفضاء الروحي والمعرفي. وأن الخليط الذي تتألف منه ديانات الهند «ساعد على إيجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام... وأن دخول الجماعات الهندية أفواجا في الإسلام قد جرّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة»[13]. وإثر ذلك اتسم المسلم في الهند بالتسامح مع أتباع الديانات في موطنه، وكان أكثر استعداداً لقبول الآخر والتعايش معه في ذلك العالم الذي يضج بالاختلاف والتنوع. من هنا لم يجد محمد إقبال مايحول بينه وبين الإفادة من المعارف الإنسانية بغض النظرعن مصدرها، سواء كانت غربية أم شرقية، ولم يصدر في مواقفه الفكرية من معايير عقدية أو أيديولوجيا اصطفائية تنفي الآخر. وهذه ميزة لاتنفرد فيها آثار محمد إقبال وإنما طبعت الإنتاج الفكري للإسلام في الهند في القرن التاسع

عشرومطلع القرن العشرين[14]، بيد أن تأثيرات التيار السلفي الوافد إلى الهند في مرحلة لاحقة جنح بالتفكير الإسلامي هناك لاتخاذ مواقف أحادية إقصائية مغلقة، توطنت في «ندوة العلماء» في لكهنو، وبدأت بانشقاق شبلي النعماني عن السير سيد أحمد خان، وبلغت ذروتها في آثار أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي، والأخير يعتقد بتحيز العلوم التجريبية، ويعتبر العلوم التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم الغربي والفوضى والإلحاد[15].

رؤيتان في تحديث التفكير الديني

من أين يبدأ تحديث التفكير الديني؟ وهل هناك أولويات في سلم المعارف التي ينبغي البدء بها؟ ولماذا أخطأت الكثير من محاولات التحديث الدرب؟ من أين نبدأ؟ وأين ننتهي؟

ليس بوسعنا تقديم إجابات صارمة ونهائية على مثل تلك الاستفهامات، لكننا نحسب أن إخفاق الكثير من محاولات التحديث يعود إلى عدم القدرة على إدراك الأولويات، والانخراط في مشاغل فكرية واجتماعية تبتعد عن مرمى التحديث، ولاتلامس مرتكزاته الأساسية، ولم تظفر بصياغة أدواته المنهاجية، ذلك أن بعض رجال الدين يتقنون فن الإثارة، واستفزاز الجمهور، من خلال إطلاق مايشبه المفرقعات التي تصدم وجدان المسلم، وتفزع التدين التقليدي، وعادة ما تقتصر محاولات هؤلاء على إذاعة مجموعة فتاوى فقهية بديلة، في قضايا حياتية حساسة يبتلى بها عامة الناس، وتخالف إجماع أومشهور الفقهاء. فيختزل تحديث التفكير الديني في ذلك، ويخلع الناس ابتداء على مثل هذه المحاولات ودُعَاتها عناوين (الانحراف، والتجديف، والتبديع) وفيما بعد يصفونها بـ (الإصلاح، والتحديث، والتجديد)، بالرغم من أن التحديث لايمكن اختزاله في مجموعة فتاوى، بل إن عملية التحديث تنطلق من موقع آخر، يطاول البِنَى التحتية والهياكل الأساسية، والجذور والمنابع، ومصادر الإلهام التي ترفد الرؤية الكونية، وتتغذى منها المفاهيم الاعتقادية، والأفكار الكلامية، وكافة الآراء الأصولية، والأحكام الفقهية. بمعنى أن الفقيه مثلا لايستطيع أن يستنبط أحكاما مواكبة لعصره إلا إذا تغلب على أساليب

الاستنباط الفقهي الموروثة واستبدلها بأساليب اخرى، إذ إن المعرفة الفقهية محصلة لمنطق خاص يتمثل بأصول الفقه، وما لم يتمكن الفقيه من تجديد أصول الفقه والإفلات من منطق الفقه القديم فليس بوسعه تجديد الفقه. وأصول الفقه معرفة تشتق من مرجعيات فلسفية ومنطقية وكلامية ولغوية، وعملية تحديث هذه المعرفة ترتبط بنمط المعطيات المولِّدة لها.

إن تشكيل معرفة دينية موائمة للعصر يتوقف على إعادة بناء لاهوت جديد أوفلسفة دينية تحدد لنا مكانة الإنسان في العالم، ونمط العلاقة بينه وبين الله، وحقيقة الدين، وحدوده، ومجالات التدين، وطبيعة الظاهرة الدينية ...إلخ. وهذا النوع من الأبحاث يتطلب التحرر من الأبستمولوجيا الكلاسيكية، وتوظيف معطيات الأبستمولوجيا والعلوم الإنسانية الحديثة في الدراسات اللاهوتية.

ولعل أهم مايلفت نظر دارسي تراث محمد عبده والمهتمين بتقويم جهوده الإصلاحية هو مجموعة فتاوى جريئة أصدرها في مسائل اجتماعية، أباحت إيداع الأموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحِلِّيَّة ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم ...[16] مضافا إلى انتهاج محمد عبده نهجا يعتمد على العلوم الطبيعية الحديثة في التفسير، إذ يؤول الجن في القرآن مثلا بالميكروبات، ويحاول تأويل ماورد في القرآن عن أصل الإنسان تأويلا يتوافق مع نظرية داروين، ويرى أن في القرآن محلا لنظريتي «تنازع البقاء، والبقاء للأصلح»... وغير ذلك[17]. واقتفى أثره طنطاوي جوهري الذي كتب تفسيرا موسعا في ستة وعشرين جزءا (بدأ بالظهور منذ 1923م) «فسر فيه القرآن تفسيرا علميا عصريا استوعب مختلف المعارف المعاصرة، من علمية وإنسانية وسياسية – بل صحفية – بشكل موسوعي تراكمي، وبأسلوب المصنفات العربية القديمة في السرد والاستطراد ...»[18].

كما يجد الدارس إسهام محمد عبده في اللاهوت تمثل في كتابه المعروف «رسالة التوحيد» الذي استأثر باهتمام واسع من دارسي فكره، واعتبره بعضهم مسعى «في سبك علم التوحيد في قالب أكثر تمشيا مع طرائق التفكير الحديث»[19]. واعتقد الدكتور حسن حنفي أنها محاولة رائدة في تأسيس علم كلام جديد[20].

لكن قراءة متأنية لهذه الرسالة ترينا أنها تعبر عن موقف من علم الكلام أكثر مما تعبر عن موقف في علم الكلام، وقد وردت المسائل الكلامية فيها بشكل مدرسي تقليدي مبسط، لايتجاوز صياغة القديم ببيان جديد فهي تفتقر إلى التجديد في لغة ومصطلحات علم الكلام، كما لا تترسم ابتكار منهج آخر في البحث الكلامي، أو بلورة أدوات إجرائية مختلفة، أو بناء هندسة معرفية بديلة للمباحث الكلامية. وقد امتنع فيها عبده عن الدخول في مسائل سيطرت على علم الكلام ، كالسؤال عن الصفات وعلاقتها بالذات، وهو موقف مشابه لما فعله الغزالي في «تهافت الفلاسفة». كما نص فيها على عدم التعارض بين الوحي والعقل، تبعا لما قاله ابن رشد وغيره من الفلاسفة، واهتم بطرح بعض الآراء المعتزلية في خلق القرآن والحرية والإرادة الإنسانية، وإن كان أسقط «هو أوتلميذه رشيد رضا 1865–1935م» مسألة خلق القرآن في طبعة لاحقة، خشية الاحتجاج الذي يمكن أن تثيره هذه المسألة.

ويبدو أن تحديث محمد عبده توقف عند المسائل الفقهية والتفسيرية، من دون المساس بالقضايا الإيمانية النظرية الداخلة في نطاق «علم العقائد» أو «علم الكلام»[21].

أما محمد إقبال فسعى إلى زحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده في بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفية بذاتها وإنما اغتنت بما استوعبته وتمثلته من معارف الآخر.

وخلافا لمحمد عبده الذي نهى عن الخوض في الذات والصفات والقدَر، فقال بصراحة: «إنني لاأحب أن أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه»[22]. نجد محمد إقبال يستهل كتابه بقوله: «إن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى»[23].

ويبدأ إقبال بحثه في بيان إمكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في مباحث الدين، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للإيمان وماينطوي عليه. وهذا يقوده إلى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة

وجدانية وإيمانية واجتماعية، وبموازاة ذلك يحرص على استنطاق الموروث الإسلامي، خاصة آراء المتصوفة والعرفاء والفلاسفة.

لقد توفر هذا الكتاب على بناء إطار منهجي للدراسات اللاهوتية في الإسلام، تتحدد فيه أولويات البحث، ونقطة البداية، والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع الأبستمولوجيا والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف الجوانب المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية، ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة، وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الأجزاء.

ففي استقراء سريع لـ«تجديد التفكير الديني في الإسلام» نطالع آراء فلاسفة ومفكرين وعلماء غربيين، مثل «لوك، هيوم، هوكنج، برغسون، فرويد، ديكارت، بركلي، نيوتن، رسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماكتاجارت، برود، أوغسطين، منك، ماكدونالد، نومان، برونج، شوبنهور، برادلي، بلانك، هيغل، لوردهالدين، رونجير، الكزاندر، رويس، جون ستيورات مل، روجربيكون، شبنجلر، هورتن، هيزنبرج، جورج فوكس، آينشتين، وليم هاملتون، لايبنتز، يونج، داروين...»[24]. وربما لانجد مفكرا إسلاميا يتسع أحد مؤلفاته لاستيعاب آراء هذا العدد الوفير من المفكرين في تلك الفترة. وهذا الحشد للمعارف الغربية يشي بموقف موضوعي من العلوم الحديثة، ويستند إليها كمرجعية مهمة في تفكيك التراث وغربلته، وتأويل النص ومعرفة مجالاته التداولية، والتوغل في الظاهرة الدينية واستجلاء مدياتها في النفس، وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.

ويحكي لنا هذا الطيف من الأسماء عن تنوع مرجعيات تحديث التفكير الديني عند إقبال، فهو تارة يستلهم مقولات الفلاسفة، وأخرى يتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلماء النفس، أوالاجتماع، و...غيرهم . وهو بذلك يتخلص من حالة الوجل والالتباس حيال معطيات اللاهوت والعلوم الإنسانية الحديثة التي طبعت تفكير الكثير من الإسلاميين اليوم.

تدين الدنيوي

ساد الحياة الإسلامية عبر التاريخ نمط شعبي طقوسي للتدين، يسمح للإنسان بممارسة كل فعالياته ونشاطاته الاجتماعية من دون رقابة ووصاية، ويعبر عن مشاعره وعواطفه بعفوية، ويشبع تطلعاته وأشواقه ورغباته بتلقائية، من غير أن يعيش تناقضا وجدانيا بين إيمانه وطقوسه وأحلامه وأشواقه. إلاّ أن الكثير من المفكرين المسلمين في العصر الحديث اتخذ من الإسلام الفقهي مرجعية وحيدة له، واختزل الدين في أبعاده الدنيوية، وأمسى مفهوم التدين بمثابة مجموعة توصيفات وتعليمات ترتبط بالشأن الدنيوي لحياة الإنسان، وتركزت الجهود على التنقيب عن المضمون العملي الاجتماعي للدين، والمعتقدات، وتأويل النصوص تأويلا دنيويا، على حين نادى بعض الباحثين بضرورة الانتقال «من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن الآخرة إلى الدنيا».[25] ونجم عن هذا المفهوم تمديد مفهوم الدين وجعله مفهوما شموليا يستوعب كافة مجالات الحياة، ويدمغ عوالم الذهن والتفكير والواقع والفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات السياسية والدولية بصبغة دينية. وتزامن مع ذلك تقويض المعاني الرمزية للدين، وتقليص أبعاده الميتافيزيقية، وسلخ التدين من الأحلام وأشواق الروح والتطلع إلى الغيب، ومن ثم خلع السحر عن العالم، وتفكيك الأسرار. وتحويل الدين إلى أيديولوجيا، تختزله في تفسير رسمي سطحي مبسط وضيق[26].

إن أدلجة الدين والتشديد على دنيويته يفضي إلى تفريغه من مضمونه الروحي، ويستغرقه في مجالات بعيدة عن العوالم الجوانية الباطنية للإنسان، وبدلا من أن يعمل على تطهير الباطن، وترسيخ النزعة الإنسانية والمعنوية، وتربية الذوق الفني، ومنح العواطف رقة وشفافية – بدلا من ذلك يتحول الدين إلى وسيلة للكراهية، وأداة للاحتراب والصراع.

يكتب محمد إقبال موجزا غاية الدين بقوله: «فالدين ليس علم الطبيعة أوعلم الكيمياء الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي

تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية، هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لايمكن رد أسسه إلى أسس أيِّ علم آخر»[27]. ويسهب في بحث طبيعة الرياضة الدينية في موارد متعددة من كتابه، ويتحدث عن رديفتيها التجربة الصوفية والتجربة الدينية[28]. ويقيم البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، ويَخْلُصُ إلى أن الفرق بين الدين والفلسفة، يكمن في «أن الدين يهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق ...إن الدين في جوهره تجربة، وإنه لابد أن تكون التجربة أساسه وقاعدته...»[29]. ويُشرِّح التجربة الصوفية الفريدة للحلاج ولغيره من أعلام التصوف الإسلامي.

ويمكن القول بأننا أمام محاولة علمية رائدة لاسترداد المدلول الروحي للدين، وإعادة المضمون التطهري الباطني للتدين، وتحريره من المسخ والتشويه الذي تعرض له منذ القرن التاسع عشر.

ومن نتائج مفهوم محمد إقبال للدين، واستيعابه لتراث الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء، وتمثله للتجربة الصوفية، واطلاعه الجيد على الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، إنه تحلى ببراعة في تأويل القرآن، وتعاطى مع لغته بوصفها لغة رمزية خاطب الله بها الإنسان للإشارة إلى معانٍ لاتتسع لها قوالب الألفاظ. وأتاح له هذا الأسلوب أن يغور في مدلولات النص الخفية، ويتوغل في مضمونه الباطني، بوصفه رموزاً وإشاراتٍ وشفراتٍ لحقائق تضيق عنها العبارات. فمثلا يرى «أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لاصلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان»[30]. وفي السياق ذاته يقدم تأويلا للجنة والنار لايتفق مع ماهو معروف في تراث المتكلمين[31].

ولاريب أن أية محاولة لتحديث التفكير الديني لاتنفتح على رؤية مختلفة في تحديد مدلول لغة الدين، لاتستطيع أن تخطو أية خطوة جريئة إلى الأمام، تبلور اجتهادا بديلا، يسهم في بناء تصور يواكب العصر للدين والتدين. فإن الجمود عند

فهم حرفي سطحي للنص لايمكن أن يقدم لنا فهما جديدا، بل يكرر دائما ماقاله القدماء، وينتهي إلى مواقف سكونية قارة.

مصير الرؤيتين

ماهو مصير رؤية كل من محمد إقبال ومحمد عبده في تحديث التفكير الديني، وأين التقى المساران؟وأين افترقا؟

امتدت رؤية إقبال في الفكر الإسلامي المعاصر عبر آراء فضل الرحمن، وهو مفكر باكستاني عمل في الحقل التربوي في باكستان، إلا أنه اضطر للهجرة من بلاده بعد تعرضه لهجمة شرسة من الجماعات السلفية، فأمضى ماتبقى من حياته أستاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، حتى توفي عام 1988م.

وإثر هيمنة الجماعات السلفية على الحياة الثقافية في الهند وباكستان اضمحل الخط الفكري لمحمد إقبال. وإن كان التفكير الديني في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين أعاد إنتاج المقولات المركزية في فكر إقبال، وعمل على تنميتها وتطويرها، لاسيما رأيه في ختم النبوة الذي يتلخص في «أن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[32]. فقد التقط الدكتور علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ على ضوئه عدة مفاهيم مركزية في فكره. وهكذا استعار الشيخ مرتضى المطهري رأي إقبال في كون الاجتهاد هو «أس الحركة في الإسلام»[33] وقدم على ضوئه تفسيرا موسعا للثابت والمتغير ودور الاجتهاد في الفكر الإسلامي.

وكان الدكتور عبد الكريم سروش من أبرز المفكرين الإيرانيين الذين وظفوا آراء محمد إقبال، وأسهموا في تطويرها في دراسات متعددة، تعالج «القبض والبسط في الشريعة» والتمييز بين الدين والمعرفة الدينية، و«القبض والبسط في التجربة النبوية»...وغير ذلك.

أما محمد عبده فامتد من خلال تلميذه رشيد رضا الذي عمل على إحياء النزعة السلفية وبعثها من التراث، وحرص على تكريسها عبر مجلته «المنار» وكتاباته المتنوعة.

وقد كانت آثار الغزالي من أهم مصادر إلهام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا «فقد تأثر الثلاثة بمصنفات الغزالي تأثرا بعيد الغور . أما جمال الدين فبالرغم من قلة ماوصل إلينا من مؤلفاته، نجد في ذلك القليل الدليل على ماكان لكتب الغزالي من القيمة عنده. ولسنا نخطئ أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده. أما محمد رشيد رضا، فيقرر أن الغزالي كان معلمه الأول العظيم الذي اهتدى بهداه في باكورة أيامه»[34].

واختزلت هذه الحركة الغزالي في مناهضته للمنحى العقلاني الحر في التفكير الديني، وأحكامه الجائرة بالتكفير والتبديع والتفسيق على جماعة من الحكماء والعرفاء والعقلانيين المسلمين، في «تهافت الفلاسفة» وغيره من آثاره. فأمسى الإسلام الفقهي والإسلام الكلامي المستلهم من الغزالي وغيره هما المرجعية لديهم، دون السعي لإحياء إسلام العرفاء والمتصوفة والفلاسفة، أو توظيف الميراث الصوفي للغزالي في بناء رؤية دينية معنوية حديثة. بالرغم من أن نشأة عبده الأولى كانت تنزع إلى التصوف، و«كان اللاهوت الصوفي أشد استهواء له، فغدا التصوف لمدة طويلة درسه المفضل، كما كان موضوع أول كتاب نشر له. وعاش لفترة عيشة تقشف، قاطعا العلائق مع الناس»[35]. بل إن بداية حياة عبده الموغلة في التصوف السلوكي الطرقي، وتشبعه بالزهد باكرا، أخذت تضمحل بالتدريج لديه، وابتعد في خاتمة المطاف عن هذا الحقل الروحي الخصب. والمؤسف أن محمد عبده لم يسمح بنشر «الفتوحات المكية» لابن عربي، عندما رأس، في الفترة الأخيرة من حياته، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية[36].

أما مصدر الإلهام الثاني لهذه الحركة فهو ابن تيمية وابن قيم الجوزية، فقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهما في الإفتاء من(أعلام الموقعين) لابن قيم الجوزية. وكان رشيد رضا يعتمد على ابن تيمية. وقد نشر في المنار طائفة

من مصنفات هذين العالمين، وأعيد طبع بعضهما بواسطة المنار أوبرعايته. ويمكن أن نلاحظ بوضوح التشابه القوي بين الآراء التي كان يقول بها دعاة الإصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية[37].

لقد كان استبعاد (رشيد رضا - حسن البنا - سيد قطب) لتراث الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة، ونعته بأنه تراث باطني ضال ومنحرف، ونفي الرعشة الروحية عن الإسلام أحد أهم العوامل لتنامي التيار السلفي النصوصي الحرفي، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في دنيا الإسلام اليوم. وعجز التفكير الديني لدى الإسلام الأصولي وقصوره في الانفتاح على مايعانده من الأفكار.

وبعد أن امتد رشيد رضا في حسن البنا ثم سيد قطب - التقى قطب في تفكيره بأبي الأعلى المودودي، والأخير أبرز داعية للإسلام السياسي في الهند وباكستان، وأفكاره تمثل في حقل واسع منها النفي الكامل لرؤية إقبال في تحديث التفكير الديني. إذ تبلورت في كتابات المودودي مجموعة رؤى حول الحاكمية الإلهية، والجاهلية... وغيرها، استوحاها من البيئة الهندية وما تحفل به من احتراب وصراعات بين المسلمين والهندوس قبل استقلال المسلمين في باكستان، وما اكتوى به المجتمع الإسلامي هناك من جراحات وآلام. فاكتست هذه الرؤى على يديه صياغة مفاهيمية، بتوظيف النصوص من آيات وروايات، كمستند لتعميم مفهوم «الجاهلية»، وشرعنة غيره من المفاهيم. ثم تسللت هذه المفاهيم إلى أدبيات الإسلاميين خارج الهند، وتغلغلت في آثار سيد قطب، خاصة كتابه «معالم في الطريق»، وتفسيره «في ظلال القرآن». وأمست من المفاهيم الملتبسة في أدبيات الإسلاميين، واستبدت ببعض المراهقين رغبة في الخروج على المجتمع وتكفيره، إثر القراءة القطبية لمفهوم الجاهلية.

إن المودودي لم يكن باحثاً معمقاً كمحمد إقبال، غير أنه كان ذا تأثير بالغ في أتباعه عبر كتاباته ومحاضراته، فقد لعب خطابه التعبوي دوراً حاسماً في مسار الحركة الإسلامية في شبه القارة الهندية ومصيرها. لكن خطاب المودودي بالرغم من نفاذه إلى وجدان الجماهير، وتجنيدها في اللحظات الحرجة، لم يعمل على إعداد مثقفين

جادين في إطار جماعته، ذلك أن المودودي لم يتمكن من التعبير عن أية رؤية فسيحة أو عميقة للدور الذي ينبغي على الإسلام أن يلعبه في العالم، بوصفه صحفياً وكان يكتب بسرعة، ويصل إلى نتائج سطحية، وكان يكتب باستمرار، لذلك لم يصبح أياًّ من أتباعه دارساً جادّاً للإسلام؛ لأنهم كانوا يحسبون أن ما يقوله المودودي هو كلمة الإسلام الأخيرة، حسب توصيف فضل الرحمن[38].

إن الأحكام العاجلة لاتكف عن الارتقاء بطائفة من الكُتَّاب والصحفيين الإحيائيين، والمبشرين بالنهضة، ودعاة الاصلاح، فتجعلهم فلاسفة كباراً ومفكرين عمالقة. وهي عادة ثقافية شائعة في آرائنا وكتاباتنا المتأخرة، كتعويض عن مأزقنا الحضاري، وتخلفنا وعجزنا عن الإسهام في أعياد التاريخ، وإنجاز المعطيات العلمية والمعرفية والمدنية للعصر.

* * *

1 - البرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939م. ترجمة: كريم عزقول. بيروت، نوفل، 1997م، ص122.

2 - جرجي زيدان، مشاهير الشرق، القاهرة، ج1، ص281.

3 - المنار، ج8، ص457.

4 - تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ص4.

5 - عطية سلمان أبو عاذرة، مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة، بيروت، دار الحداثة، 1985م، ص39.

6 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م (هامش ص2).

7 - عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره من منظومة أسرار خودي، مطبوعات الباكستان، 1954م، ص16.

8 عطية أبوعاذرة، مصدر سابق، ص40و44محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1957م، ص372.

9 - ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأميركية، ص478.

10 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص2.

11 - جيب، هـ . أ. ر. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1966م، ص89 (الاستدناء : مصطلح يعني به جيب التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كل مكان في الطبيعة) لاحظ ص47 من الكتاب.

12 - البرت حوراني، مصدر سابق، ص133-134.

13 - اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه. القاهرة، دار الكتاب المصري، 1946، ص251.

14 - اجناس جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، بيروت، دار اقرأ، 1992م، ص347-348. وتشارلز آدمس، مصدر سابق، ص4.

15 - أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، بيروت، دار الفكر، ص13-18.

16 - تشارلز آدمس، مصدر سابق، ص76.

17 - المصدر السابق، ص 130-132.

18 - محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م، ص232.

19 - تشارلز آدمس، مصدر سابق، ص90.

20 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، مدبولي، ج1(المقدمة).

21 - محمد جابر الأنصاري، مصدر سابق، ص216.

22 - المنار، ج6، ص598، 590.

23 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص3.

24 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص6، 7، 10، 11، 12، 14، 25، 27، 29، 32، 35، 38، 41، 43، 44، 46، 54، 55، 69، 70، 81، 148، 152، 188، 210، 218.

25 - حسن حنفي، مصدر سابق.

26 - عبد الكريم سروش، الدين أرحب من الأيديولوجيا، مجلة قضايا إسلامية معاصرة (مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد) ع26، شتاء 2004م، ص260.

27 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص33-34.

28 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص15، 22، 23، 24، 26، 27، 28، 29، 36، 74، 110، 126، 127، 210.

29 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص74، 210.

30 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص99.

31 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص141.

32 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص144.

33 - محمد إقبال، مصدر سابق، ص170.

34 - تشارلز آدمس، مصدر سابق، ص193.

35 - البرت حوراني، مصدر سابق، ص140.

36 - البرت حوراني، مصدر سابق، ص158، عن المنـار ، ع7، 1904-1905م، ص439.

37 - تشارلز آدمس، مصدر سابق، ص193-195.

38 - فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، 1993م، ص175.





التصوف وأثره
في شخصية سعيد النورسي وكتاباته

محمد توفيق رمضان ◆

التصوف بين مؤيديه ومعارضيه

و مسألة التصوف والطرق الصوفية، التي يرى بعض العلماء أنها ضرورية لتحقيق تزكية النفس وتهذيبها من ظاهر الإثم وباطنه، ويرى آخرون أنها انحراف صريح عن الإسلام وخروج عليه؛ إنما اكتنفها هذا الجدل بسبب التشويه الذي أصابها على يد أصحابها بالذات قبل غيرهم.

بادئ ذي بدء لا بد لي من بيان ما هو موضع اتفاق من قبل الجميع، كي نقطع الطريق على تصور الخلاف الذي يمكن أن يجعل مسألة التزكية أو التصوف أو ما شئت لها من التسمية موضع نقاش.

1 - لا خلاف في أن علينا جميعاً أن نجعل إمامنا ومرجعنا في التزامنا بديننا الحنيف كتابَ الله وسنةَ رسوله ﷺ . وأن مخالفة كتاب الله وسنة نبيه –عليه الصلاة والسلام– انحراف مرفوض، مهما كانت الأسباب. فالله –سبحانه– يقول: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾[1].

◆ كاتب من سورية .

2 - ينبغي ألاَّ يكون ثمة خلاف في أن تزكية النفس و تطهيرها من ظاهر الإثم وباطنه واجب شرعي. فالله -تعالى- يقول: ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾[2] ويقول: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾[3]. وغني عن البيان أن ظاهر الإثم هو آثام الجوارح، كالغيبة والنميمة والنظر إلى المحرمات وأكل أموال الناس بالباطل، ونحو ذلك. وأن باطن الإثم هو ما يمكن أن تنطوي عليه نفس المرء من عيوب وآثام كالكبر والحقد والرياء والحسد. ولا شك أن كلا النوعين من الذنوب يجب أن نهذب النفس منه، وأن نجتهد في تجنبه. ولكي يتمكن المرء من تزكية نفسه من ظاهر الإثم وباطنه لا بد من سلوك طريق يوثق صلة العبد بربه، ويوقظ في قلبه مشاعر المراقبة لله والخشية منه والحب له. ولئن سمى بعضهم هذا الطريق تصوفاً أو سماه بغير ذلك من التسميات فإن ذلك لا ينتقص من عظيم أهميته وخطورة شأنه.

3 - لا أرى اختلافاً في أن الأجدى لتربية المرء على الأخلاق الحميدة، ومعالجة ما بالنفس من أخلاق ذميمة، يتطلب وجود مرشد حكيم يتولى تربية من هم في عهدته، من خلال كونه القدوة الحسنة في سلوكه وأخلاقه وعباداته، وبالتزام منهج تربوي صحيح مستمد من أصول شرعية.

4 - لا خلاف في أن البدع الدخيلة على الدين، والمخالفة لنصوصه يجب نبذها وتجنبها، عملاً بقوله -عليه الصلاة والسلام- : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»[4].

معنى التصوف الذي أعنيه في موضوعي

من خلال ما وجدته في كتب أئمة أهل التصوف، ومما عرفته في أصل هذا المنهج أنه في حقيقته لا يتجاوز هدفين اثنين هما:

- تعميق الحقيقة الإيمانية المتمثلة بالدرجة الأولى في توحيد الله -سبحانه-، لتتجاوز القناعة العقلية الراسخة، إلى التمكن من القلب والتعمق في الوجدان حباً وخشية وحياء نحو من يستحق منا ذلك، وهو الله -تعالى- وحده، وليظهر أثر

ذلك على جوارحنا سلوكاً والتزاماً بحدود الله -تعالى- وشريعته.

- تزكية النفوس بحيث تسمو إلى معارج التقى والصفاء والإخلاص، فلا رياء ولا كبر ولا عجب ولا حسد ولا حقد في القلب، ولا معاصيَ تلوث الجوارح، وتبعد صاحبها عن ربه -سبحانه وتعالى-، تطبيقاً لقوله -تعالى-: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من زكاها﴾ وقوله -جل شأنه-: ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾.

وأساس هذين الأمرين مستمد من الكتاب والسنة، فلا يقبل عند أئمة هذا المنهج تجاوز للكتاب والسنة بحال من الأحوال.

فقد كتب الشيخ أبو القاسم القشيري رسالته المشهورة بالرسالة القشيرية حول هذا الموضوع ذاته..فعرف بأهل التصوف قائلاً: (اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم من البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة...)[5] ونقل عن أبي سليمان الداراني أنه قال: (ربما يقع في قلبي النكتة (أي الحكمة) من نكت القوم (أي الصوفية) أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة.)[6] ونقل عن الجنيد البغدادي قوله: (من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر (أي التصوف) لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)[7] ويقول الشيخ أحمد الرفاعي: (أحكموا أعمالكم على الأركان الخمسة التي بني عليها الإسلام، قال رسول الله ﷺ : «بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة و حج البيت وصوم رمضان» إياكم ومحدثات الأمور قال عليه الصلاة والسلام: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد»)[8] وفي هذا يقول ابن تيمية، موضحاً أن أمور التصوف من أصول الإيمان وقواعد الدين: (أما بعد فهذه كلمات مختصرات في أعمال القلوب التي قد تُسمَّى المقامات والأحوال. وهي من أصول الإيمان وقواعد الدين، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله وإخلاص الدين له، والشكر له والصبر على حكمه والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك..)[9].

بهذا المعنى للتصوف كان يعيش بديع الزمان، ومن هذا المعين الثري العذب كان يصوغ رسائله ويلقنها لتلاميذه. ولئن لم يقل بأنه منتهج لطريقة صوفية، فإن ذلك لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً.

وهو إن لم يسم منهجه تصوفاً فهو إنما فعل ذلك بغية توسيع دائرة منهجه الدعوي لتتسع أكثر مما كان صوفيو زمانه ينهجون؛ والذين ضيقوا دائرة دعوتهم ضمن نطاق التربية الوجدانية، والعلاقة بين الشيخ والمريد، في كثير من الأحيان. فدعوته إلى الله -سبحانه- اتسعت لتكون ترجماناً للمنهج القرآني الشامل للحقيقة التربوية التي يهدف إليها أهل التصوف، والمشتملة على الحقائق العقلية التي يخاطب بها الذين أغشت أعينَهُم الضلالات الفكرية السائدة آنذاك، ولسائر جوانب الإسلام التي تصحح حياة الفرد والمجتمع، وترسم العلاقة الصحيحة مع الحق ومع الخلق.

موقف بديع الزمان من التصوف:

كان لبديع الزمان فهمه الدقيق للحقيقة الصوفية، ضمّنه تلويحات تسعة من كتابه: «حقيقة نورلري» أو «أنوار الحقيقة» إذ يقول: (توجد تحت أسماء التصوف والطريقة والولاية والسير والسلوك حقيقة حلوة نورانية منشطة قدسية روحانية. حتى إن محققي أهل الذوق والكشف قد ألفوا آلاف الأسفار في إيضاح وإعلان وتدريس تلك الحقيقة القدسية وبينوها لنا وللأمة. ونحن بناء على ضرورة هذا العصر نبدي بعض رشحات من ذلك البحر المحيط.) ثم يعرف بالطريقة فيذكر أنها معرفة الحقائق الإيمانية وتذوقها بالحال والشهود الذي يسمو بصاحبه إلى درجة الكمال البشري. ويشير إلى ضرورة تآزر القلب والدماغ (أو العقل والوجدان) لتحقيق هذا المعنى: ولذلك يقول في شأن القلب: (والواسطة الكبرى لتحريك القلب وترقيه في مراتب الولاية ومسلك الطريقة مع ذكر الله -تعالى-: التوجه إلى الحقائق الإيمانية).

وفي **التلويح الثاني** من تلويحاته حول حق الطرق والولاية، يوضح فوائد الذكر على المرء في حياته الدنيوية، فيذكر أن الذكر يحرره من قسوة الحياة المادية التي تعود على المرء بظلمات الهموم والأحزان، وينقلهم إلى تذوق حلاوة الاستئناس بالله،

وعندئذ يشعر بالسعادة.

وفي **التلويح الثالث** يشير إلى ما يمكن أن يفسر بما يسميه أهل التصوف بالحقيقة والشريعة، وأنهما متكاملان، بهما يتحقق كمال إسلام العبد، وباجتماعهما يتذوق المرء حقائق هذا الدين. والذين يعيشون في الشريعة ولا يتصلون بمذاق الحقائق يغلقون خزائن من الدرر واليواقيت التي يحتويها هذا الدين في أسرار حقائقه، ويفقدونه من ماء الحياة أو ما يسميه كوثر نبع ماء الحياة.

ويحذر من ليس لهم نصيب من ذلك المورد العذب من أنهم على خطر، يمكن أن تودي بهم دسائس زندقة هذا الزمان. ثم يشير إلى أن سبيل مقاومة إغراءات وشبهات الدعوات الباطلة أنوار مجالس الذكر التي تحصن إيمان المؤمنين وتحمي دينهم.

ولكن هذا لا يعني أنه كان يؤيد واقع التصوف الذي شاهده في عصره. لذلك نجده يشير إلى غلاة جهلة أهل التصوف ويرد على ترهاتهم، كما في التلويح السابع إذ يقول: (فتصور الشريعة قشراً والحقيقة لباً ونتيجة وغاية له، كما هو ظن بعض أهل التصوف، ليس بصواب... ثم يقول: ينبغي ألاَّ تخرج الطريقة والحقيقة عن كونهما وسيلتين وخادمتين للشريعة، وألاَّ تتجاوزا إلى مرتبة المقصودية بالذات. فإذا كان المقصود بالذات تطبيق السنة السنية فإن التزام أحكام الشريعة وتطبيقها هو الاتباع الرسمي للسنة المحمدية. وإن ميل القلب إلى الجهة الأخرى، بأن يتصور حلقة الذكر أفضل من الصلاة، وانجذابه إلى الأوراد أقوى من توجهه إلى الصلاة، وفراره من مخالفات الطريقة أشد من فراره من الكبائر، مع أن أوراد الطريقة كلها لا تقابل واحداً من الفرائض التي أمرت بها الشريعة، ولا تنوب مناب فرض واحد من الفرائض، فذلك خطأ محض. فلا بد أن تكون آداب الطريقة وأوراد التصوف بمثابة متمم لنيل الذوق الحقيقي بالفرائض. لا أن يجعل غايته تلك الآداب والأوراد. إن الذي يتصور أن صلاة المسجد تصلى بالعجل وإنما يجد الذوق الحقيقي في زاويته - بعيد عن الحقيقة).

ويتابع في **التلويح الثامن** الرد على غلو بعض جهلة الصوفية، والمفرطين منهم فيما سماه (ثماني ورطات)، من ذلك: ترجيحهم مرتبة بعض رجالهم على مرتبة بعض الأنبياء، أو الصحابة. وتفضيلهم أوراد الطريقة التي تندرج في نوافل عموم لذكر على الأذكار المأثورة عن النبي ﷺ، وما يذهب إليه بعضهم من اعتبار الإلهام أو الكشف الذي قد يناله بعضهم بمثابة الوحي[10]. و يشير إلى أولئك الذين تعلقوا بالكرامات، و تشوفوا إلى نيلها أو ادعوها لأنفسهم ليوهموا العامة برفيع منزلتهم. كما أشار إلى خطأ أولئك الذين اكتفوا بأشباه الأولياء، ممن يدعون منازلها، بينما هم بعيدون عن نيل مراتبها، أو أولئك الذين يرجحون الفخر والدلال والشطحات ..على الشكر والابتهال والاستغناء عن المخلوقين، وهي أعلى المراتب؛ لأنها المرتبة التي تشرف بها النبي ﷺ. ثم يشير إلى أولئك الذين غدا تصوفهم لوناً تعجل ثمرات التقرب إلى الله -تعالى- لينالها في الدنيا.

وفي **التلويح التاسع** يذكر للطريقة تسع فوائد:

- أولها أن الطريقة سبيل ليغدو المرء مؤمناً حقا، يسمو إيمانه ليبلغ درجة (عين اليقين) ولعله يقصد ما قاله النبي ﷺ: «أن يعبد الله كأنه يراه...».
- وفي الثانية أن الطريقة تهتم بالقلب الذي إذا صلح صلح الجسد كله، ليرقى بصاحبه إلى مرتبة الإنسانية الحقيقية.
- وفي الثالثة يشير إلى توثيق الصلة مع طبقات الذين مضوا إلى الحياة البرزخية. فهم وإن مضوا إلى تلك المرحلة فإن الصلة بهم أنس و تأييد قوي للقلب.
- وفي الرابعة يوضح أن الهدف بلوغ درجة الحب، وهو ما يشير إليه الحديث القدسي الصحيح: (ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به...) الحديث.
- وفي الخامسة يوضح هدفاً أو فائدة للطريقة، وهي أن يتحول أداء المرء للتكاليف الشرعية إلى نوع من التمتع بالعبادة والتقرب إلى المولى -سبحانه-، وهذا بدوره يؤدي إلى:

- الثمرة السادسة وهي أن يتلذذ ويستأنس بما يقربه إلى الله ليرتقي في مراتب القرب إلى مرتبة التوكل والتسليم والرضا.
- وفي السابعة يبين ثمرة في غاية الأهمية هي التخلص من الرياء والتصنع بواسطة تزكية النفس، لتنجو من مهالك الأنانية.
- أما الثمرة الثامنة فهي أن تغدو بذلك كله وبالحضور والشهود الدائم عاداته لوناً من العبادات. بينما تظل عبادة الغافل لوناً من العادات التي يمارسها وهو غافل عن مولاه.
- وفي التاسعة والأخيرة يذكر فائدة عظيمة هي الفوز بحقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام، فيتحرر من رق الحوادث، ويمارس وظيفة الخلافة عن مولاه، ويطير إلى ربه بجناحي الحقيقة والشريعة[11].

على هذه القاعدة الواضحة بنى الأستاذ منهجه الدعوي، ولم يشأ أن يُسَمِّي منهجه تصوفاً، وإن كان موقفه من التصوف قد أوضحه فيما أسلفت. لتكون دعوته مسمى لا اسماً، وحقيقة لا دعوى.

أثر التصوف في شخصية الأستاذ بديع الزمان ورسائله

نجد بديع الزمان قد اصطبغت شخصيته بتلك المعاني التي ذكرها للطريق وفوائده، كما نجده يركز في رسائله على تلك الأهداف التي ذكرها، وإن لم يسمِّ مسلكه في الدعوة والإرشاد طريقة.

إنه قد ذاق، وهو يريد أن ينقل طيب طعم ما ذاقه إلى قراء رسائله. وليس كل من يتكلم أو يكتب يملك أن ينقل إلى الآخرين الذوقيات الوجدانية. يقول في المثنوي العربي: (ما في نون ﴿نعبد﴾ من سر الجماعة يصور للمصلي المتنبه سطح الأرض مسجداً اصطف فيه مع المصلي جميع المؤمنين، ويرى نفسه في تلك الجماعة العظمى. وبما في إجماع الأنبياء والأولياء على ذكر (لا إله إلا الله) من توافق الأصوات يتيسر للذاكر أن يرى الزمان : (حلقة ذكر) تحت رئاسة إمام الأنبياء ...

يذكرون الله بصوت يسمعه من ألقى السمع وهو شهيد. فإن كان حديد السمع والبصيرة سمع ذكر مجموع المصنوعات أيضا، ورأى نفسه في حلقة ذكرها).[12]

يثني الشيخ على السادة النقشبندية في طريقتهم بالذكر الخفي، ويرى لها أعظم الأثر في معالجة آفات النفس سواء المتمثلة في آفة الأنانية والتكبر، أم في آفة الغفلة التي هي رأس كل آفة. وفي الوقت ذاته لا ينكر فضل الذكر الجهري[13]، ويؤكد هذا الثناء على أصحاب الطرق وأئمتها من أمثال الشيخ الجيلاني والسيد الرفاعي والشيخ الشاذلي، رضي الله عنهم، في منهجهم التربوي الذي يربط قلوب المريدين بربهم بسلاسل الذكر، ليدرك العبد بذلك حقيقة ضعفه، فيلوذ بباب مولاه، لا يعوِّل على الدنيا ولا على زخارفها[14].

ثم يحلِّق في عالم محبة الله وتعظيمه، مستعرضاً آيات الله في خلقه مستنطقاً إياها معاني تعظيم الله –سبحانه– وبديع آلائه. وهو يعيش مع معاني قوله –سبحانه– ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ يقول: (إن عظمة وسعة هذه الآية اقتضت تفسيراً فتوجه إليها فترشحت متقطرة منها في قلبه كلمات مفسرة لها، وسلم مرقاة للصعود إليها. فإن أحببت أن ترشف تلك القطرات المفسرات المترشحات من معاني تلك الآية والنازلات من سموات عظمتها فاستمع بقلبٍ شهيد..) واقرأ معه تلك المناجاة البديعة التي يحلق فيها في معاني تلك الآية وفيها يقول: (سبحانك ما أعظم سلطانك وأوضح برهانك، سبحانك ما ذكرناك حق ذكرك يا مذكور بألسنة جميع مخلوقاتك وبذوات جميع مصنوعاتك، وبأنفس جميع كلمات كتاب كائناتك...) ويتابع تلك المناجاة، أو القصيدة البديعة من قصائد الحب والتعظيم للمولى –سبحانه–، مستعرضاً كل شيء يسبح بحمده، موضحاً مظاهر تسبيح الأشياء، من مثل قوله: (سبحانك يا من تسبح لك طبقات الجو بأفواه رعودها وبروقها ورياحها وسحابها وشهابها وأمطارها ، بكلمات لمعاتها وقطراتها، بلسان نظامها في ميزانها في غاياتها وثمراتها..)[15].

ويقول في الكتاب نفسه، مستلهماً من قوله –تعالى–: ﴿ يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله ﴾ وقوله –سبحانه–: ﴿ ففروا إلى الله ﴾ مقاصد للذكر ومعاني يحرِّض على

تذوقها واستحضارها: (اعلم أيها السعيد القاصر العاجز الفقير أن في نفسك قصوراً بلا نهاية، وعجزاً بلا غاية، وفقراً بلا انتهاء، واحتياجاً بلا حد، وآمالاً بلا عد. فكما أودع فيك الجوع والعطش لمعرفة لذة نعمة الله -تعالى-، كذلك ركبت فيك من القصور والفقر والعجز والاحتياج لتنظر بمرصاد قصورك إلى سرادقات كماله -سبحانه-، وبمقياس فقرك إلى درجات غناه ورحمته، وبميزان عجزك إلى قدرته وكبريائه، ومن تنوع احتياجاتك إلى أنواع نعمه وإحسانه. فغاية فطرتك هي العبودية، والعبودية أن تعلن عند باب رحمته قصورك بـ: «استغفر الله» و«سبحان الله» وفقرك بـ: «حسبنا الله» وبـ «الحمد لله» وبالسؤال وبالعجز بـ «لا حول ولا قوة إلا بالله» وبـ«الله أكبر». وباستمداده ليظهر بمراتب عبوديتك جمال ربوبيته)[16].

عوامل في تكوين هذا الجانب في شخصية الأستاذ بديع الزمان :

ولكي لا أمضي في الجزئيات التي قد لا أصل منها إلى نتيجة ذات أهمية؛ لا بد لي أن أشير إلى عوامل مهمة أدت به إلى التحليق في تلك الآفاق التي قل من يتذوقها من دعاة اليوم، مع أنها هي حقيقة الدعوة وروحها، أو قل: هي حقيقة هذا الدين. لعل من أبرز تلك العوامل أمرين اثنين:

الأمر الأول : المقومات الأولى في تكوين شخصية بديع الزمان من حيث العلم والتربية والورع، وهي كثيرة ومهمة بلا شك. (أشير إلى بعض تلك المقومات: غزارة علمه وذكاؤه المتميز، والصلة الروحية المبكرة بينه وبين الشيخ عبد القادر الجيلاني، والتي تنم عن صلة قائمة قبل الرؤيا، حيث رآه في الرؤيا وأمره الشيخ أن يتوجه إلى أحد الكبراء ليأمره بالصلاة، وكان من نتيجة ذلك أن انصاع الرجل لنصح الشيخ، ومن ذلك تورعه في مطعمه ومشربه. وغضه لبصره ...).

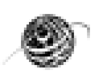
والأمر الثاني : هو ذلك التحول الذي جرى في شخصية الأستاذ بعد عودته من الأسر، والذي كان نتيجة عدة أمور، أشار إليها في سيرته الذاتية. أحدها شعوره ببوادر الشيخوخة ونذر دنو الأجل لتكون بداية ميلاد شخصية سعيد الجديد. والآخر تأثره بالشيخ الرباني عبد القادر الجيلاني من خلال كتابه (فتوح الغيب) إذ يقول الشيخ:

(وأصبح الشيخ الجيلاني -رضي الله- عنه أستاذاً لي وطبيباً ومرشداً بكتابه «فتوح الغيب»، وصار الإمام الرباني (أحمد السرهندي الفاروقي) -رضي الله- عنه كذلك بمثابة أستاذٍ أنيسٍ ، ورؤوفٍ شفيقٍ بكتابه «المكتوبات» فأصبحت راضياً كلياً وممتناً من دخولي المشيب، ومن عزوفي عن مظاهر الحضارة البراقة ومتعها الزائفة...)[17].

وعامل ثالث لا مجال لإغفاله، أعني أنه عامل في تكوين شخصيته المتميزة بتلك النفحة الروحانية، التي قد تسمى تصوفاً: أوراده وأذكاره التي كان حريصاً ودؤوباً عليها، وقيامه الليل، وكثرة تلاوته القرآن.

* * *

1 - سورة النساء، آية59.
2 - سورة الأنعام، آية120.
3 - سورة الشمس، آية9.
4 - رواه البخاري في كتاب الصلح : باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود :ج2/ ص959.
5 - عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية ص19.
6 - المصدر نفسه، ص59.
7 - المصدر نفسه، ص72.
8 - البرهان المؤيد، ص20.
9 - شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع فتاوى، المجلد العاشر ص5 الطبعة المغربية (طبعت بأمر الملك خالد ابن عبد العزيز آل سعود).
10- بل إن بعضهم يعد ما يراه في منامه ، إن صدق أنه رأى في منامه، بمثابة الوحي ويبني عليه أحكاماً قد ينسخ بها نصوصاً ثابتة ومبادئ شرعية.
11- جميع التلويحات وما تفرع عنها من كتاب : تلويحات تسعة من كتاب أنوار الحقيقة من رسائل النور. ترجمة الشيخ أمين الفاروقي.
12- المثنوي العربي النوري ط2 استانبول 1994م. ص162.
13- المرجع نفسه، ص192.
14- المرجع ذاته ص،271.
15- المرجع ذاته ص،388.
16- المثنوي العربي، ص364 والسيرة الذاتية ص158.
17- سيرة ذاتية، ص160.





مفهوم العقل
النشأة، الميتافيزيقا، الواقع

عمر كوش ◆

1 - المفهوم / الولادة

لا طائل من محاولة وضع تحديد معين للعقل، بوصفه ماهية مجردة أو خالدة، إذ ستنشأ عن ذلك تساؤلات جمّة تخص طبيعته وهويته، وكيفية بزوغه وتشكّله وما إلى ذلك من تساؤلات. ويجمع الباحثون على أن التاريخ لم يشهد لحظة معينة ولد فيها العقل، كما يصعب الإلمام بدلالاته كمفهوم، كونه استخدم في مجالات متعددة وبأشكال مختلفة، ووظف توظيفات شتى، وخضع لتبدلات وتغيرات كثيرة. إضافة إلى كونه مفهوماً متعدّد المعايير، يُنظر إليه حسب الفلسفة التي أنتجت مركبات وحمولات دلالاته. مع ذلك يمكن القول أن الميتافيزيقا شهدت ولادة مفهوم العقل وَرَعَتْه كمنتج كليّ لتصوراتها، وحاولت أن تضفي عليه قداسة وهوية واحدية ثابتة ومتطابقة، ثم بتطور الفلسفة والعلوم تطورت مدلولاته على مرّ العصور المعرفية، إذ تحول العقل من حالة مبهمة في ملكة التفكير إلى «لوغوس» خطابي وجوهر كلي، ثم إلى لاهوت مقدس ومفهوم غائي، ثم إلى أداة وتقنية ومصلحة وتواصل، وما إلى ذلك مما أضفته عليه من إرهاصات وإسقاطات الفكر الميتافيزيقي الشمولي.

وإن كانت الفلسفة متعددة، بمعنى أن الإنسانية عرفت فلسفات متنوعة، عبر

◆ كاتب من لبنان.

تاريخها الطويل – فإن النمط الفلسفي الذي ساد مع الحداثة وصعودها، هو نمط ما يعرف بفلسفة العقل، إذ رُبط هذا العقل بالفلسفة اليونانية القديمة، ومُدت جسور تصل الأخيرة بالفلسفة الغربية، ثم بُني على مفهوم العقل دعوات ومرجعيات كثيرة، تصل في بعض الأحيان إلى حد تقديس العقل ومختلف إفرازاته، وتلفيق المعجزة التي فاضت به.

وقد حاولت الفلسفة في بعض اتجاهاتها الحديثة أرضنة مفهوم العقل، وكشفت عن تعدديته، ونسبيته، وعدم تطابقه، وفضحت تمركزيات الميتافيزيقيا عليه، حيث جرت مساءلة العقل عن نفسه وعن أصوله، ومحاكمته عبر إقحامه في التاريخ، بوصفه ظاهرة بشرية نسبية، ثم كشفت محايثاته وعلاقات القوة والسلطة التي جعلت منه منطلقاً كلياً ومرجعاً واحدياً يحتكم إليه.

2 - العقل / الانزياح

يُظهر التاريخ أن مختلف الجماعات الإنسانية عرفت تحولات كثيرة جداً في أنماط عيشها وحياة كل مجموعة بشرية منها، إذ تحددت منذ القدم في أقاليم معينة من الأرض، على أن يُفهم الإقليم ليس جغرافيا فقط، إنما هو وسط وبيئة ومحيط وفضاءات ..إلخ، وقد رافق ذلك اختلاف وتنوع طرق التفكير البشري في شتى الأقاليم. ومع نشوء التجمعات والحضارات المدنية افترق السؤال الإنساني عن السؤال الطبيعي وانزاح نحو الميتافيزيقا، وفي غمرة التساؤل عن أشياء الكون نشأت الأسطورة والدين والسياسة، ليبرز العقل في البداية كفاعلية تفكير إنسانية طبيعية، لكن سرعان ما ألبسته الميتافيزيقا هوية مختلفة أخرجته فيها من عقاله، بعد أن فصلت فكر الإنسان عن جسده، وبنت عوالم من الثنائيات المتقابلة والمتفاضلة.

3 - الخطاب / العقل

لقد حاول الفكر الإنساني خلال تطوره بناء نظام معين للكون، كي يرتب وَفْقَهُ أشياء الكون ومكوناته، فمارست مختلف الجماعات الإنسانية أشكالاً من التفكير العقلي، بمن فيها، ما اصطلح عليه من موقع التمركز الميتافيزيقي، «الجماعات

البدائية»، ولم ينشأ التفكير العقلاني في بقعة محددة من كوكب الأرض دون سواها، كما يدعي نمط التفكير الميتافيزيقي التمركزي، فأشكال التفكير لا ترتبط بالعرق أو بالجغرافيا، إنما بمجمل عوامل مختلفة ومتضافرة، وهي إن صدرت عن العقل، فقد تلونت بألوانه وتشكلت بمختلف أشكاله. ويرجع بعض الباحثين أسباب نشوء التفكير العقلي إلى نشوء المدينة وتنظيمها السياسي الذي اقتضى أنماطاً من التفكير العقلاني والانضباط الذهني وتقنيات ارتبطت بالتجربة والمعرفة في بعض الميادين، والتي تعبر عن نفسها بأشكال معينة من البرهنة والمحاجاة والإثبات والنقض، وتختلف هذه الأشكال من مجال معرفي إلى آخر. هذا الارتباط بين ظهور المدينة وبزوغ التفكير العقلاني كان نتيجة ظهور المؤسسات السياسية في المدينة، وظهر العقل فيها كخطاب كامن في اللغة، أي جُسِّدَ عقلاً بلاغياً، ولم يجسد هذا الخطاب سوى الانتقال من التعبير الشفهي إلى النص المكتوب، بمعنى أن الكتابة خلقت نوعاً جديداً من الخطاب[1]. وكان ذلك انتقالاً جوهرياً، كون الكتابة عنت منطقاً خاصاً مختلفاً عن المنطق الشفهي الجمعي، وشكلاً جديداً من أشكال التواصل بين البشر، فظهر الحكماء والفلاسفة والمشرعون في لحظة الانتقال تلك من الشكل السردي إلى الشكل النصي، والتي تناغمت مع التغيرات التي حدثت في بنية التجمعات البشرية، لذلك ظهرت أشكال التفكير العقلي وفق شروط شكلية وتقنية وتبعاً للوسائل العلمية والمادية للمجتمعات البشرية، فقد ظهرت الشرائع والقوانين والفلسفة في مجتمعات السومريين والآشوريين واليونانيين والصينيين وسواهم، وارتبطت بتجمعاتهم المدينية، حيث ظهر فيها الحكماء والمشرعون والفلاسفة من أمثال «حمورابي» و«كونفوشيوس» و«صولون» وغيرهم كثير ممن نعرف ولا نعرف أسماءهم.

4 - الفهم التاريخاني للمفهوم

إذاً، فإن ظهور العقل ومعه أشكال التفكير العقلاني، يُعدّ خلاصة المتغيرات التاريخية والمادية التي أصابت التجمعات البشرية، كما أصابت التفكير البشري. لكن بعض المفكرين والفلاسفة، أمثال هيغل وهيدغر وغيرهم، يربط تاريخ الفلسفة

بتاريخ تطور مركبات وحمولات مفهوم العقل وحده، ويحصره في دائرة حضارية بعينها، تمتد من قدامى الإغريق إلى أوروبا، مما يكشف عن تاريخانية هذا النمط من التفكير، كونه يجعل من التاريخ نوعاً من القدرية، مكتفياً بشرطه الخاص، بحيث يتم اختزال المفهوم إلى حلقة تطوره الخاص، كي يكشف عن تطور داخلي، عبر تجريده من شرطه التاريخي، ويجعله ينغلق على نفسه في حلقة مفرغة بعيداً عن حركات الأرضنة والجغرافيا البشرية والظروف التاريخية والاجتماعية.

5 - العقل الكلي / اللوغوس

في الإقليم اليوناني القديم، رافق بناء دولة المدينة بروز أشكال معينة من التفكير السياسي والأخلاقي، وحاول بعض الحكماء تشريع النظام البشري في المدينة، وعنى ذلك فصل الطبيعة عن المجتمع، حيث انفصل النظام السياسي للمدينة عن النظام الكوني الطبيعي[2] وأدى ذلك إلى نشوء نقاش وجدال حول التنظيم البشري، أسهم فيه الخطباء والحكماء، من خلال خطاباتهم، بأشكال مختلفة من الحجج والبراهين والاستدلال، التي تطلبت أنماطاً معينة من التفكير أطلق عليها الباحثون والمؤرخون اسم العقل. هذا العقل عبر عن نفسه في اللوغوس (Logos)، الذي ارتبط باللغة والخطاب والمناظرة والدليل وغيرها، وقد حمل هذا المفهوم حمولات كثيرة لاحقة، فتعددت دلالاته ومعانيه، فهو يحيل على الكلام والعلة والمبدأ العام والقانون الكلي والعقل الكلي والمعيار الأبدي وعقل العالم الصالح لكل مكان وزمان، وما يزيد وما يقل عن ذلك. تعكس هذه الحمولات التصورات الميتافيزيقية لمذاهب الفلسفة اللاحقة التي حاولت إسقاط هواجس تفكيرها الفلسفي على الفلسفة اليونانية. وينسحب هذا على مفهوم آخر هو النوس(Nous) الذي يحيل على الفهم وعلى العقل، بوصفه المبدأ الذي يحكم العالم، كما يذهب في ذلك هيغل[3]، ويقول عنه أفلاطون: «هو المصرّف والعلة لكل شيء»[4]. واستخدمه في المحاجاة ضد السفسطائيين، وأعطاه مفهوم الخطاب الصادق، وذلك بإرجاعه اللوغوس إلى المثل، واعتباره القوة السامية الكامنة في النفس الإنسانية. ويتوجب على هذا اللوغوس النظري أو الفلسفي تأسيس المدينة. وقد عنى هذا تدخلاً في

الممارسة السياسية والمعرفية، كما عنى بداية التدخل الميتافيزيقي، عبر سلطة الخطاب، في السياسة التي كانت تهتم بتنظيم المدينة / المجتمع وفق مبادئ ذات منشأ هندسي، ثم حسب المُثل التي وضعها أفلاطون في جمهوريته أو في نواميسه.

وترتكز نظرة أرسطو إلى العقل بوصفه ملكة منفعلة بالقوة، وحين تتلقى هذه الملكة المعقول تصبح عقلاً بالفعل، على أن نفهم المعقول بوصفه معنى، أو على الأكثر صورة بدون مادة. هذا العقل الأرسطي هو عقل مفارق لا يأبه بشيء، بوصفه خالداً وأزلياً. عقل كليّ، هو الأساس والمبدأ والقوة التي نفكر بها كبشر ونستدل ونفهم.

إذاً، تعطي الفلسفة الإغريقية في مجملها صفات للعقل تضعه في مصاف المبدأ الأول والمحرك الأول والسبب الأول والأزلي والمطلق الصرف الكليّ القدرة، وهو الواحد والكل ..إلخ، وهي توصيفات ميتافيزيقية تدل على تمركزية تعتمد على الإحالة والبحث عن المرجع لكل شيء، والإقرار الذي لا يكل في البحث عن مبدأ الأشياء والظواهر، التي خضعت لتقسيم تقابلي في قطبي ثنائية: متغيرة / ثابتة، بناء على الفصل الثنائي الميتافيزيقي للعالم بما هو موجود إلى عالمين متقابلين: العالم المحسوس/ العالم المجرد، وهذا التقسيم التقابلي مبني على تقسيم أولي في ثنائية: الجسد / الروح. وفي كل هذه التقسيمات تميل الميتافيزيقا إلى إضفاء حمولات متناقضة لقطبي الثنائية، حيث تعطي الأسبقية والأفضلية لأحدهما دون الآخر، ففي ثنائية الجسد / الروح، تصور الجسد على أنه سجن للروح ودنس وحقير وخطيئة وما يزيد أو يقل عن ذلك من أوصاف، بينما تصور الروح على أنها طليقة وصافية وطاهرة وما إلى ذلك من صفات .

6 - العقل في الفلسفة العربية الإسلامية

1- المفهوم والدلالات

تعددت معاني مفهوم العقل وحمولاته في الفلسفة العربية الإسلامية، واختلطت عبر الترجمة وعمليات التفاعل المختلفة بمعانيه ودلالاته في الفلسفة القديمة: الفارسية والهندية والصينية واليونانية وغيرها، فتجاوزت معانيه الألفاظ اللغوية. فالعقل كلفظ

لغوي مشتق من الفعل «عقل» الذي يعني الضبط والمنع والكف وغيرها. لكن العقل كمفهوم تجاوز كثيراً مدلولاته اللغوية تلك، وفي هذا لا تختلف معاني العقل في اللغة العربية كثيراً عن معانيه في اللغات والألسن البشرية الأخرى.

ودخل العقل معركة ضد النزعات الإيمانية، في إطار ما عرف بالعلاقة بين العقل والنقل (أو بين العقل والسمع أو بين العقل والشرع)، فاتخذ موقع المدافع عن نفسه في أكثر المواضع، لأنه اصطدم بأفكار المذاهب الدينية والسياسية السائدة ومدارسها، التي حاولت الهيمنة على مختلف سبل المعرفة وإخضاعها لسيطرتها. فقد دافع المتكلمون عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الدينية منها والدنيوية، وقالوا بتقديم العقل على النقل، ونظروا إلى المبدأ الكلامي الشهير: «تقديم العقلي على النقلي»، ثم توسّع مفهوم النظر العقلي ليشمل الاهتمام بالطبيعيات ودقائقها والإلهيات وجليلها والرياضيات والمنطقيات وغيرها. فيما امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله على الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلة الثلاثة دليلاً رابعاً هو حجة العقل، فأضحت الأدلة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»[5]. وكذلك فإن الأشاعرة مضوا في دروب المعتزلة، ودخلت محاجاتهم في إطار المعركة التي كانت قائمة بين الإيمان والعقل أو بين النقل والعقل. وتطورت مسألة العقلانية لدى بعض الأشاعرة والمتكلمين إلى حدّ إنكار الإيمان القائم على التقليد، ورأوا أن صحة الإيمان تقوم على النظر والاستدلال العقلي، وأضفوا على العقل صفات وحمولات كلّية، لذلك دعوا إلى إقامة الدين على العقل، وجعلوه معياراً أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعاً أول، بواسطته يمكن التمييز بين الخير والشر. ومع تطور الفلسفة العربية الإسلامية تطور مفهوم العقل، واكتسب دلالات ومركبات متعددة لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم.

2- الربط بين العقل النظري / العقل العملي

في جميع الحالات السابقة، لم يخرج مفهوم العقل عن التصورات الميتافيزيقية، بوصفه جوهراً بذاته، غير محسوس، ومتصلاً بعقول مفارقة عالية. أما بخصوص

التصور الفلسفي العربي الإسلامي المتأثر بالتصور الفلسفي الإغريقي، فقد انعكست تلك التصورات في أفكار الفلاسفة عن المفهوم ودلالاته، ولم يخرج مفهوم العقل في الفلسفة العربية الإسلامية عن مجال توظيفاته واستثماراته في ضوء العلوم الدينية والوضعية، فقد ميّز الكندي بين أربعة أنواع من العقل: العقل الفعّال وهو العقل الذي يكون في فعل دائم، والعقل بالقوة أي كإمكان، وهو للنفس، والعقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والعقل البائن، أي الظاهر. «وكان هذا التقسيم، الذي سبقه تقسيم الإسكندر الأفروديسي للعقول إلى «هيولي» و«مستفاد» و«فعّال»، الأول في سلسلة من التصنيفات المماثلة لدى الأجيال اللاحقة من «الفلاسفة العرب»[6]. وذهب الرازي إلى اعتبار العقل كافياً وحده في معرفة الخير والشر، والحق والباطل وما إلى ذلك من التقابلات، ولا حاجة للعقل في ذلك إلى أي مرجع أعلى منه، وعوّل على المنهج التجريبي في البحث، وعلى قدرات العقل البشري وترقيه المطرد. وأخذ أخوان الصفا بالتأويل العقلي، بعد أن اعتبروا العقل زعيماً لجماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم. أما الفلاسفة المساؤون، خصوصاً الفارابي وأبن سينا، فقد ربطوا بين العقل النظري (الفلسفة) والعقل العملي (الدين)، وكانت محاولة الفارابي في الربط بينهما من خلال فكرة المطابقة، تعتبر محاولة لبناء تعقلية تعمل على إيجاد أرضية فعلية وتقنية للعقل عبر الممارسة العملية، مما يعني انفتاح العقل على الوجود والحياة[7]، وهذه قضية شغلت مكانة محورية في إطار مسألة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري[8].

7 - العقل في الفلسفة الحديثة

1- الحداثة

عنت الحداثة تحولاً كبيراًفي حياة الجماعات الإنسانية ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتجلت بتحولات فكرية وفلسفية كبرى، تغايرت معها المفاهيم الفلسفية والمقولات، كما تغايرت الميتافيزيقا وحدودها[9]. وافتتح كوجيتو ديكارت القول الفلسفي للحداثة،حيث جعل الذات مركزاً ومرجعاً، بوصفها عقلاً وإرادة، ثم جسَّد هيغل هذا القول في مبدأ الذاتية. وقد حول هذا المبدأ العقل إلى

مطلق كلي، ونشأت العقلانية الحديثة بوصفها مذهباً يخضع كل شيء لقدرة العقل في بحثها المتواصل عن الأسباب والعلل، وأحكمت العقلانية قبضتها على العالم، لأن كل شيء فيه أصبح خاضعاً محكوماً بالعقل، يفحصه ويفهمه ويعطيه الصلاحية أو المعقولية. هذا الفهم الميتافيزيقي الكلياني الحديث جعل من الواقع الطبيعي والتاريخي معقولاً أي قابلاً للتفسير والتأويل بالذات وللذات، لتحول هذه العقلانية الميتافيزيقية إلى عقلانية أداتية من خلال حسابيتها الصارمة المسيطرة على المجالات العلمية والتقنية والإدارة، وهكذا سادت إرادة القوة والهيمنة عبر النزعة الكليانية على الطبيعة وعلى الإنسان، وبالتالي لم تعنِ الحداثة غير تغليب إرادة الهيمنة عبر إرادة التحرر.

2- ديكارت / قطبية العقل ومطابقته

يُظهر تاريخ مفهوم العقل تغايراً في مركباته ومعانيه ودلالاته وتوظيفاته، وذلك بتغاير المجالات والحقول المعرفية والتاريخية. وتناولت الفلسفة الحديثة هذا المفهوم بشكل موسع، وإلى حد جعل بعض الفلاسفة يربطون بين تاريخ مفهوم العقل وتاريخ الفلسفة، وقد أسس ديكارت اتجاهاً فلسفياً ميتافيزيقياً، امتد إلى كانط وصولاً إلى هيغل، واتخذ هذا الاتجاه العقل مذهباً وموجهاً له. حاول ديكارت تقديم تصور للعقل بعيداً عن رواسبه الموروثة، وعنى العقل بالنسبة إليه قوة تمييز بين الحقيقة والزيف، بوصفه الوحيد المؤهل لإدراك الحقيقة، بواسطة الاستدلال الذي يقوده إلى التيقن من حقيقة الأشياء، واعتماداً على مبادئ ميتافيزيقية أساسية تضفي اليقين على مجمل ما يتوصل إليه العلم، سواء بشقه النظري أو التجريبي، وعليه بنى منهجه على المنطق الرياضي، كونه قادراً على تقديم الاستدلالات الصحيحة الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة. وكان سعي ديكارت في ذلك هو تقديم فلسفة تتفق مع أصول الدين المقدسة، وقادرة على الوصول «إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين أكثر بداهة من براهين الهندسة»[10]؛ لذلك اعتبر الذات جوهراً مفكراً في الكوجيتو كنقطة انطلاق للميتافيزيقا الباحثة عن الحقيقة التي تعني حقيقة وجود الله. والاستدلال عند ديكارت هو وظيفة العقل المحضة التي يهتدي بها إلى علة كل

الأشياء، والعقل «أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي»[11] وهذا ما يقودهم إلى الاستدلال جميعاً إلى العلة الكلية، فضلاً عن كونه قوة الحكم السليم، وما الاختلاف في آراء الناس إلا اختلاف في المناهج والطرق المتبعة من لدن أفراد متساويين في ملكة العقل، لذلك فكّر ديكارت بمنهج جديد، يتجاوز المنهج الأرسطي والأفلاطوني، ويتجاوز نواقص المنطق الرياضي، ويقوم على الشك المنهجي الذي يوصل إلى اليقين. هذا اليقين الموصل إلى الحقيقة يتطلب من الإنسان العودة إلى عقله المثبتة فيه الحقائق التي وضعها الله وقررها وخلقها، وعند عودته سيمكّنه عقله من معرفة الأشياء المختلفة بطرق مختلفة، بل ومعرفة جميع الأشياء؛ لأن عقله مستودع للحقائق الأزلية التي خلقه الله فيه، والتي لا تتبع بذلك وجود الأشياء ولا وجود العقل البشري المحدود الفهم، لكن قوانين الطبيعة مطابقة بالضرورة لقوانين العقل، كما أن العقل مطابق لذاته، والضامن له وللمطابقة هو الله. هكذا بنى ديكارت معمارية ميتافيزيقية للعقل تقوم على المطابقة وعكس الحقيقة، وتضفي على العقل توازيات وعلاقات وأوهاماً لا وجود لها، فضلاً عن تجريده الفكر من الوجود واعتباره مكتفياً بنفسه وغير خاضع لشيء سوى إرادة الله.

3- كانط / نقد العقل الخالص

بدأ كانط مشروعه النقدي من دعوة العقل إلى معرفة نفسه، كي يصبح واعياً بغاياته وحدوده ومصالحه ومبادئه، واعتبر أن الغايات العظمى للعقل البشري تشكل منظومة الثقافة، إذ تكمن أصالة العقل في تحقيق تلك الغايات التي ليست هي غايات للعقل فقط، بل إن العقل لا يطرح غير نفسه عندما يطرحها، فالعقل ملكة تنسيق وسائل غير مباشرة، غاياتها هي غايات الطبيعة، كونه ليس مجرد قدرة على تشريع قوانينه، بل هو نفسه هيئة تشريع للطبيعة، بمعنى أن لا وجود للطبيعة من دون العقل. لكن هذه الملكة تجد في ذاتها قانون ممارستها التي تخصها وحدها، فيغدو العقل هو تلك الملكة التي توحد مركبات وقواعد ملكة الفهم بواسطة المبادئ[12]. أما بصدد الغايات فإن العقل يتخذ من نفسه غاية؛ لأن هناك دوماً اهتمامات ومصالح للعقل، لا يكون فيها سوى العقل حكماً، وغايات العقل ومصالحه لا تخضع

للتجريبية ولا للعقلانية اللاهوتية[13]. إذاً يوجه كانط نقده لمفهوم العقل في كل من الفلسفة التجريبية والفلسفة العقلانية، اللتين جعلتا من العقل محدوداً بتصورات خارج إرادته، سواء كانت محسوسة أم عقلانية خالصة، لذلك يقيم كانط محكمة للعقل، يكون فيها العقل حاكماً في شأن العقل، وعليه فإن مهمة نقد العقل محصورة بالعقل نفسه، كي يعرف نفسه ويعقلها بعيداً عن العقل اللاهوتي المتعالي أو التجريبي، كونه مصدر كل معرفة، وكل معنى، وكل فعل وممارسة إنسانية، فهو الباحث والعارف وباني العلوم، والمفكر في الميتافيزيقا.

ولكي يكمل كانط مشروعه النقدي للعقل، خصص له مؤلفات عديدة، منها: «نقد العقل الخالص 1781م» و«نقد العقل العملي 1788م» و«نقد ملكة الحكم 1790م»، وجعل نقد العقل النظري أو الخالص يبدأ بالسؤال: هل هناك ملكة عليا؟ ونقد العقل العملي: هل هناك ملكة رغبة عليا؟ ونقد الحكم: هل هناك شكل أعلى للذة والألم؟[14]. هذا يفترض وجود مصلحة تفكرية للعقل، تنهض بشكل طبيعي على الظواهر، وتتحدد بما يهتم به العقل من موضوعات تخضع بالضرورة لملكة المعرفة العليا. وبالاستناد إلى التصورات القبلية التي تنشأ حين يكف التصور عن أن يكون تصوراً لموضوع، ويصبح تصوراً خالصاً، تظهر مصلحة عملية للعقل تتناسب مع ملكة الرغبة العليا، وبذلك يملك العقل مصلحة تفكرية، ومصلحة عملية، ثم مصلحة ميتافيزيقية تنشأ عند تجاوز حدود المعرفة الطبيعية المشروعة وحدود ملكة الفهم، وهذا ينبع من الرغبة الإنسانية في معرفة موضوعات ليست من صنف الظواهر. لكن العقل لا يعتني بمصالحه، بل يتركها للإدراك والمخيلة، ويصل العقل إلى معرفة ما بواسطة أفعال الإدراك المتفقة مع غايات العقل . وهكذا تختلف مجالات العقل وتتعدد مصالحه ولا تتناقض، كون العقل يمثل وحدة في ملكة المبادئ، أي ملكة القضايا الأصيلة، إنه الملكة التي تؤصل أو تؤسس، لذلك يطرح النقد الكانطي للعقل سؤالاً حول شروط الإمكان القبلي الخاصة بالطبيعة والإرادة ثم الحرية[15].

أفضى المفهوم الكانطي للعقل إلى نوع من حالة وسط بين العقلانية والتجريبية، ونتج عنه توسطات وتقابلات بين الملكات الثلاث الفعالة: المخيلة والإدراك والعقل،

وتقابلات بين مصالح العقل واهتماماته، سواء فيما يتعلق بالقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، أو تلك التي تحكم القوانين الأخلاقية التي تخص الفعل الإنساني وتحكمه. لكن نقد العقل الخالص أدى إلى نقد أوهام العقل التفكرية كما يقول دولوز[16]، تلك التي أفضت إلى المشكلات الزائفة التي يجرنا إليها بخصوص النفس والعلم والله، مع أن هذه الأوهام ناجمة من طبيعة العقل الخالص بشقيه النظري والعملي. لكن استقلالية وتمايز العقل النظري عن العقل العملي يهددان وحدة العقل رغم محاولة كانط الربط بينهما بواسطة الحكم الغائي والجمالي، ومع ذلك لم يتجاوز مفهوم كانط للعقل التناقضات بين الغايات والمصالح وأشكالها الطبيعية وسواها، إنما نجم عنه ثنائيات ميتافيزيقية بين العقل النظري والعقل العملي، وبين الغاية الخارجية والغاية الداخلية، وبين القَبْلي والبَعْدِيّ، والضرورة والحرية والمحسوس وما فوق المحسوس والملكة الفعالة وغير الفعالة..إلخ.

4- هيغل: الفهم الغائي للعقل

مع هيغل يكتمل القول الفلسفي للحداثة، بتصوره العقل معرفة للذات وقد تصالحت مع روح مطلقة، وتكتمل الميتافيزيقا بمجمل إرهاصاتها ومقولاتها وأوهامها، بعد أن بلغت أوج تصدرها للفلسفة العقل، والتي وسمت تاريخها بمختلف السمات العقلانية والمثالية والمادية؛ ويصير العقل واقعاً، مكملاً المثال الأفلاطوني، وبانياً عليه ميتافيزيقاه، بوصفه فكرة في حالة صيرورة[17]، وسوف تسقط الصيرورة في التاريخ الغائي للعقل؛ لأن التاريخ حسب هيغل ليس غير تحقق للعقل وتموضعٍ له، وتعطى الأولوية الميتافيزيقية المطلقة للعقل أو الروح، وسوف يكشف المفهوم عن تاريخانيته الهيغلية الغائية باختصارها مفهوم العقل وحصره في الدائرة الأوروبية، بل الدائرة الجرمانية (تاريخها)، مما أفقر المفهوم وجعل منه مفهوماً يدور في حركة باطنية تكشف عن تمركز عقلي وعرقي وإثني، ووصم الحداثة بالذاتية، وأخضع مجمل إنجازاتها لتاريخانية غائية تمركزية، قامت عن نفي الآخر، أيّ آخر: آخر العقل ، أو الآخر المغاير للذات الجرمانية تحديداً ثم الأوروبية عموماً، أو بتحديد أكثر ذات الغرب الذي تربع على عرش الحضارة، وبنى عليها حكاياه التي تحولت فيما بعد إلى سرديات كبرى

وصغرى، اطمأنت إليها الذات وغاصت في أوهام تخيلات ميتافيزيقاها، ولم تجد تحققها إلا عبر إرادات القوة والهمينة والمصادرة ونفي الآخر وَلَيٍّ عنق تاريخ الآخر.

«إن كل ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي»[18]، وفق هذه المعيارية الإطلاقية يتوقعن العقل، أو قل: يتحقق بالفعل في الطبيعة والتاريخ والوعي، وهو بذلك يبسط سيطرته على العالم وما فيه من أشياء، وتشكل هذه المقولة نقطة الانطلاق في الفهم الهيغلي للعقل. ويفضي هذا الفهم إلى سلسلة من التمثلات، يغدو وفقها تاريخ العالم عبارة عن تمثل لمسار العقل؛ لأن المفهوم الذي ينهض عليه ليس سوى أن العقل هو جوهر، قوة لا متناهية، يكمن مضمونه وراء كل من الحياة والطبيعة والروح، وكل وجود حقيقي يستمد وجوده وكينونته من العقل، بوصفه جوهراً كونياً، يمنح البقاء والاستمرار لكل ما هو واقع حقيقي في العالم، وهو المعبر عن ماهية الأشياء وكامل حقيقتها، ويمنحها القوة المطلقة، بل يمنحها الحياة.

استند هيغل إلى مقولة نَسَبَها إلى انكساغوراس (كما ينسبها كثير من الفلاسفة والباحثين كذلك)، تفيد بأن العقل (النوس) «هو الذي يحكم العالم»[19]، وليست الطبيعة سوى تجسيد له وتخضع لقوانينه الكلية. وربط العقل بالجدل، معتبراً إياه تعبيراً عن طبيعة العقل أو ماهيته أو هو حوار العقل مع نفسه، ولكي يحقق العقل ذاته كمطلق، أعطاه صفة الأزلي، كونه متحققاً في الفكر البشري والتاريخ والطبيعة، ثم خط له طريقاً من ثلاث مراحل: الأولى يمكن تسميتها الوعي المباشر، وتعبر عن الحس المباشر، حيث يكون فيها الموضوع مستقلاً عن الذات، ولا ينتج الوعي سوى حضور الموضوع مثل المعرفة الحسية، ثم المرحلة الثانية هي الوعي الذاتي، وفيها تحضر حقيقة الموضوع، وتفضي وعياً خالصاً، عندما تتأمل الذات موضوعها، لكنها تتأمل ذاتها، وهنا تكمن المطابقة بين الذات والموضوع، اثنان في واحد، وأما المرحلة الثالثة فهي الوعي المطلق، إذ يتحد الوعي الذاتي بالوعي المباشر عبر العقل، فيمثل العقل حالة الوعي المطلق، والذي يركب المرحلتين الأولى والثانية، حيث يبقى الموضوع مندمجاً مع الذات ومتميّزاً عنها كذلك، مشكلاً ذات نفسه، وعليه يتجلى العقل في صورة عليا أو بالأحرى متعالية لحركة الروح وحركة الوعي، و هذا يجمل كيفية تكون

العقل الممتزج مع الذات من خلال الحركة الواعية، وبوصفه هوية الاختلاف[20].

5- الهيغلية: الميتافيزيقا / اللاهوت

تأسس على الفهم الهيغلي للعقل تصورات ميتافيزيقية عديدة، وصلت إلى درجة إحالة وإرجاع كل شيء إلى العقل، ونتج عنه مذهبيات عقلانية فجة، يحدوها سعي محموم عن العلل والأسباب، وأفضت إلى تمركزيات على العقل والذات، وصُوِّرَ فيها العقل بوصفه لاهوتاً، كلّي القدرة، هو المحرك والموجه للأفعال والظواهر، وإليه يعود كل شيء. كل هذا يُعد استمراراً لميتافيزيقيا العقل، إذ جعل هيغل العقل مصدراً كليّ القدرة. فالعقل الذي يحكم العالم هو العقل الإلهي، والله هو الذي يحكم التاريخ، ومن ثم فإن مهمة الفلسفة تقوم في الكشف عن الأساليب والتجليات التي حكم / ولا يزال يحكم الله بها العالم، بذلك يغدو الله علة العالم، وعليه جرت عملية إعادة كتابة للتعاليم المسيحية بما يتماشى مع عملية غربنتها وفق تعاليم اللاهوت الجديد، فالإيمان المسيحي الجديد لا يوجد إلا في العقل، لذلك تمّ إلحاق العقل بالإيمان، من منطلق أن العقل غير مستقل بذاته في إدراك الحقيقة، بل يستعين بسلطة الكتاب المقدس من أجل ذلك، وهذا ما جعل القديس أوغستين يقول: «آمن كي تتعقل»[21].

8 - نقد التمركز العقلي

1- العقل الحسابي – الأداتي

ارتبطت الحداثة إذاً بتتويج مفهوم العقل المتمركز على الذات، حيث اعتلى فيها العقل قمة الهرم في نسق مغلق، وحُكمت الذات فيها بغائية حتمية تحقق بها ذاتها، ومع أن الذات أضحت مرجعاً ومركزاً، لكن مضمونها بقي مع هذا يقوم على مرجعية مملكة العقل وإرادته، بوصفها عقلاً أداتياً، وكان معها مفهوم العقل شمولياً في مختلف مذهبيات فلسفاته المادية والمثالية. فقد أرست الهيغلية سيطرت العقل على العالم، ثم تحول هذا العقل الكلي إلى أداة للسيطرة على الطبيعة والتاريخ والإنسان، من خلال ربط العقل بالتقنية وبمجالات التفكير المختلفة، فأضحى عقلاً حسابياً

(Raison)، وجد تعبيره في العلم كمنظور حسابي وكمي للأشياء وفي التقنية التي أرغمت الطبيعة على كشف مكنوناتها وتسليم طاقاتها. هذا العقل الحسابي الذي يعتبره هوبس ملكة للحساب، يحسب في كافة المجالات، في الطبيعة كما في المجتمع، وهو بمثابة عقل كليّ أو إلهي، يحلل ويدبر ويميّز ويختار، وتترجمه قوانين الطبيعة التي يكتشفها الفرد، ثم يتجسد في عقل فردي لا تتحقق فعالية حساباته إلا حين يتحول إلى عقل مدني عبر مشروعية صاحب السيادة السياسية[22].

هكذا انتهى العقل الغائي المتمركز على الذات إلى الالتباس بالسلطة، فتخلى العقل بهذا عن قوته النقدية، وتحول إلى عقل أداتي، وما مُثل الموضوعية ومزاعم الحقيقة والأخلاق الكلية إلا تعاليم أو أوامر هدفها الحفاظ على الذات وتأمين سيطرتها المطلقة، وبهذا تمّت مصادرة العقل البشري لصالح الميتافيزيقا والتقنية والنزعات الكليانية السياسية. فالعقل البشري لا يتجلى في كل شيء (الطبيعة والتاريخ والدين والفن والسياسة..إلخ)، وليس أسير المطابقات الميتافيزيقية أو المصادرات التفكرية، ولا تقوم مهمته الوحيدة في التفكير والتدبير والتعليل، فالاكتشافات العلمية، خصوصاً بعد اكتشاف مبدأ هايزنبرغ أو مبدأ اللايقين (أو مبدأ عدم التعيين) والفيزياء الكوانتية (الفيزياء الكمّية) بينت بطلان الأوصاف الميتافيزيقية للعقل وللحقيقة والطبيعة ..إلخ، وفنّدت حتميات القرن الثامن والتاسع عشر. كما أن التغيرات المعرفية التي حدثت في القرن العشرين، خصوصاً الثورة اللغوية والإبستمولوجية والتاريخية والإنثربولوجيا والبنيوية وما بعدها، أدت إلى فصل المعنى عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وبينت أن المعاني لا تصدر عن الذات العارفة، إنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، وأن الذات ليست فاعلاً وإنما حصيلة مفاعيل[23].

2- نقد التمركز على العقل

استُؤنِف نقد العقل الذي بدأه كانط مع نيتشه، واتخذ طابع نقدٍ محايثٍ للعقل المتمركز على الذات، لذلك استعان نيتشه بالعقل التاريخي، عبر إقحامه العقل مع آخر العقل: أسطورة الإله الغائب ديونيزيوس، قصد دحض جدلية العقل، وزحزحة

مركز ثقله، فالغرب وفق نيتشة يغط في ليل غياب الآلهة منذ أن اتخذ الميتافيزيقا نمطاً موجهاً له للتفكير في العالم والأشياء، ناسياً الوجود، ومستسلماً للسيطرة العدمية التي يمارسها العقل المتمركز على الذات، والتي تظهر ليس بوصفها عاقبة انحراف عن إرادة القوة، بل وتعبيراً عنها. وعليه فإن نقده قام على محاولة انتزاع جذور الميتافيزيقا، بغية زعزعة هيمنة العقل بوصفه سلطة تُؤمِّن المبادئ المؤسسة للحقيقة والطرق الموصلة إليها.

ثم اتجه النقد الموجه للعقل لدى فلاسفة فرانكفورت، خصوصاً أدورنو وهوركهايمر وماركوز وهابرماز، إلى نقد العقل الأداتي وتمظهراته المختلفة، فيما اتجه النقد الموجه للعقل لدى فلاسفة الاختلاف، خصوصاً ميشيل فوكو وجيل دولوز وجون فرنسوا ليوتار وجاك ديريدا، إلى نقد التمركز على الذات وإفرازاته ونقد الميتافيزيقا وتفكيكها.

وانطلق أدورنو وهوركهايمر من نقد عقل الأنوار الذي قدم نفسه ممثلاً لسلطة العلم الطاردة للأوهام والأسطورة، وباعتبار العقل مفتاح الحقيقة، والعلم قائد أسطورة التقدم المطرد الذي لا يخطئ سبيله. ثم تحول العقل إلى عقل أداتي، حين انتصرت ملكة الفهم على العقل، وتاه هذا العقل في الحساب، متخلياً عن وظيفته النقدية، وتطابق مع السلطة عندما طغى على فعاليات الحياة وأنماطها، وأخذ شكل الآلة أو الوسيلة القادرة على إضفاء الأهمية لكل فعل، وإليه يعود تقدير أهلية وجدوى كل نشاط، وإثبات المعقول واستبعاد اللامعقول، وأخذ مفهوم العقل شكله القطعي، إذ فقد أي إمكان للتواصل والرأي والتبادل، وصادر أي قيمة أخرى للعقل تبتعد عن النزعة العلمية، فتحول هذا العقل إلى ميثولوجيا[24] على حدّ تعبيرهما، بل تواطأ مع الأسطورة، التي كانت هي بدورها عقلاً فيما مضى من الزمن.

3- هابرماز: كوجيتو التواصل

انتظم الجهد النقدي لدى هابرماز في تفكيك مفهوم العقل الأداتي، والأخذ بالمفهوم الإجرائي للعقل، بوصفه ملكة تحليل وتفكير مباشر، وفق منهجية فلسفية

اجتماعية، تتناول بالنقد منظومة القيم والعلاقات التي أنتجها العقل المتمركز على الذات، والكشف عن تناقضات العقل الأداتي الذي حوّل فعل العقل إلى فعل هيمنة وسيطرة على الإنسان. ولعلّ هابرماز لم يجد المخرج من ذلك إلا في كوجيتو جديد للتواصل، ينتج مفهوماً نقدياً للعقل، ليجعل منه عقلاً تواصلياً، ويؤمن هذا العقل التواصلي درباً آخر للخروج من فلسفة الذات[25]. ويركز هابرماز على الصفة الإجرائية الخالصة للعقل التواصلي، المتخلصة من كل رهان ميتافيزيقي أو ديني، وينخرط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، من منطلق أن أفعال الفهم المتبادل بين الأفراد التواصليين تلعب دوراً هدفه تنسيق العمل. هكذا يفترض هابرماز قيام جمهورية للتواصل بين الأفراد العاقلين والحكماء. غير أن التواصل لا يحصل إلا في مجال الآراء، ومن ثم فإن العقل التواصلي الذي يدعو إليه هابرماز ليس له هدف سوى تحقيق إجماع بين المتحاورين في مجتمع الغرب الحديث، وبهذا لا يقدم هابرماز مفهوماً للعقل، بقدر ما يصادر مفهوم العقل وأشكاله الأخرى لحساب التواصل، الذي تحدوه غائية البحث عن رأي شمولي ليبرالي لعالم السوق الرأسمالي، ولن نجد وراء ذلك سوى مزيدٍ من التمركز على الذات، الذي يدعي تفكيكه ومحاولة الخروج عنه.

4- ديريدا / تفكيك التمركز

أما ديريدا فقد ارتكز مسعاه النقدي في نقد العقل على تفكيك النظم والآليات الميتافيزيقية التي شيدتها الفلسفة على امتداد تاريخ العقل المتمركز على الذات، بل يحفر عميقاً في الفلسفة الغربية. هذه الفلسفة التي جعلت من العقل مركزاً ومرجعاً يحتكم إليه، وجعلت منه مفهوماً تجريدياً قبلياً، بوصفه القوة الناظمة للعالم، أو مبدأً كلياً ومبدعاً، واعتبرت العالم تجلياً من تجلياته المتعددة واللامتناهية، ثم أعطت الميتافيزيقا العقل بعداً دينياً، وجعلت منه لاهوتاً متعالياً. كل ذلك أفضى إلى تمركز عقلي، اعتبرت فيه قضايا العقل حقائق نهائية وثابتة، بل اعتبر كذلك مجمل ما يتصل به وبتمظهراته المختلفة. وفق منظومات هذا التمركز صودر العقل دلالياً

وأبستمولوجياً وصوتياً ولاهوتياً، من خلال تمركزات عديدة داعمة للتمركز العقلي وناتجة عنه، كالتمركز الصوتي الذي أعطى الكلام المباشر أفضلية وأسبقية على الكتابة. ويجد هذا التمركز جذوره العميقة في مختلف النظم العقلانية، حيث ظهرت ملامحه عندما فصلت الميتافيزيقا اللغة ذات النظام الأبجدي عن أنماط الكتابة الأخرى، كاللوحة الجدارية والرسومات وسواها. وبناء على الفصل الميتافيزيقي التقابلي بين الكتابة والكلام الشفهي، تم إعلاء شأن اللوغوس بوصفه خطاباً وعقلاً، إذ ربطت دلالاته بالحقيقة، وحددت اللغة بالعقل والدلالة بالمعرفة، ليمارس سلطة معيارية للفكر، فغاب مفهوم العقل في متاهات الميتافيزيقا وشتات تمركزاتها وإحالاتها المختلفة[26].

9 - الأقلمة / الأرضنة

إن النقد الذي خضع له مفهوم العقل وشتى تمظهراته وإرهاصاته، ينحصر في اتجاهين رئيسيين، الأول يرمي إلى تخليص المفهوم مما ألحقت به الميتافيزيقا من حمولات ومركبات الخارجة عنه وعن طاقاته وقدراته، وامتدّ هذا إلى نقد الحداثة ومذهبيات القداسة والمطابقة، والثاني هدفه الحفاظ على مكتسبات العقل وإبقائه الموجه للحداثة بوصفها مشروعاً لم يكتمل، لكن هذين الاتجاهين وما بينهما كثير، أكسبا مفهوم العقل دلالات ومعاني كثيرة، متحولة ومتغيرة بتغير الحقب التاريخية والظروف الاجتماعية والمعطيات العلمية، ولا يخفي هذا المصادرات التي لحقت مفهوم العقل، كما لا يخفي الحمولات الإضافية التي لا يتسع أيّ مفهوم لحملها، وهذا ناجم عن التوظيفات المتعارضة لمفهوم العقل بوصفه تجلياً للقوة أو السلطة، أم بوصفه المفهوم - الحدث، الذي لا يكف عن التحليق فوق الأقاليم الحضارية والثقافية. يتأرضن عند توفر التربة المعرفية الملائمة، فيتكثر، وتتكثر دلالاته ومركباته، أو يذوب في ثنايا التوظيف القسري العنفي لإرادة القوة والسلطة أو ما يقل أو يزيد عنها، فيتلاشى المفهوم في استثماره اللا إمكاني أو القطعي، ثم يذوب ويتلاشى مخلفاً أثراً لا ينمحي في الأرض التي حطّ عليها ولم تتحقق بها أرضنته.

10 - نقد العقل في الفكر العربي الحديث

ظهرت مؤخراً على الساحة الفكرية العربية تصورات عديدة تناولت نقد العقل في الفكر العربي الحديث، واتخذ هذا النقد اتجاهات متنوعة، فكرية وثقافية ودينية، انصبت في مجملها ضمن إطار محاولات البحث عن أسباب وحيثيات الإخفاقات التي مرّ بها الوضع العربي، المجسد في حالاته القطرية وما شابهها، والذي أفرز حالات من التخلف والتبعية والانهيار والهزائم على مختلف الصعد، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لكن الملاحظ في هذه المحاولات هو، غياب مفهوم واضح ومخصوص للعقل في النقود التي تعرض لها، خصوصاً لدى كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون وجورج طرابيشي وطه عبد الرحمن ومطاع صفدي وغيرهم.

1- الجابري / تشطير العقل

انطلق محمد عابد الجابري في كتابه «نقد العقل العربي»[27] من مقولات وثنائيات سلّم بها دون أدنى دراسة نقدية، معتبراً أن العقل العربي الذي تكوّن وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على إنتاجها، بحاجة إلى عملية نقد واسعة، دون أن يقدم تحديداً واضحاً لمفهوم العقل وفق مقتضيات البحث العلمي أو الفلسفي. ثم ميّز بين أقسام ثلاثة لهذا العقل: برهاني وبياني وعرفاني، وأشاد فيما بينها من تقابلات ميتافيزيقية في ثنائيات مثل: عقل برهاني / عقل بياني، وعقل بياني / عقل عرفاني، توالد منها ثنائيات أخرى: عقل سني / عقل شيعي، وعقل المغرب / عقل المشرق..إلخ، وهذا يساير اختياره لثنائية أندريه لالاند: العقل المكوِّن / العقل المكوَّن كنقطة انطلاق لنقده. ومثل كل تقابل ميتافيزيقي فإنه فَاضَل بين أحد طرفي الثنائية على حساب الطرف الآخر المرفوض بالنسبة إليه، لذلك تحول نقده للعقل العربي إلى مصادرة له على حساب تمظهراته التاريخية والاجتماعية المختلفة، فوقع في الخلط بين العقل وأدواته وتوظيفاته المتعددة، فضلاً عن أن العقل لا يمكن حصره في أمة بعينها أو في إقليم معين من الأرض، على

أن نفهم الإقليم هنا على أنه ليس جغرافيا فقط، إنما هو وسطٌ ومحيطٌ وبيئة مكتنفة.

2- غليون/ تبعية العقل

قاد التفكير في الوضع العربي المنهار والتابع برهان غليون في كتابه «اغتيال العقل»[28] إلى توجيه نقد ثقافي عام للعقل من حيث اتصاله بالتراث وتبعيته للهيمنة الغربية، مما جعله ينظر إلى بناء العقل من خلال اللحظة الحضارية للجماعة، بوصفها لا تنحصر في الحقل العلمي أو الأخلاقي أو الفني، بل تتخطاها إلى حقل أكبر يشملها مجتمعة في التجربة الحضارية للجماعة، لكن «غليون» لم يقدم مفهوماً محدّداً للعقل، إنما امتزج العقل لديه بالعقلية وحالات تشكلها التاريخي الاجتماعي، فاكتفى بتوجيه نقد إلى العقلية السلفية وتوجهاتها والعقلية التابعة للغرب وتوجهاتها، مقدماً مصادرة إيديولوجية لمفهوم العقل على حساب المذهبيات العقلية ومنهجياتها.

3- طه عبد الرحمن/ وصل العقل بالدين

أما طه عبد الرحمن فقد حاول في كتابه «العمل الديني وتجديد العقل»[29] إعادة الاعتبار إلى العقل في الفكر الديني، وانطلق من الفصل ما بين العقل بوصفه أداة دنيوية وبين الإيمان والتعبد بوصفها أنماطاً متعلقة بالآخرة، فبقيت محاولته لوصل العقل بالدين خارجية، فلجأ بدوره إلى تشطير العقل إلى ثلاثة أجزاء: العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد، وأقام تقابلات ميتافيزيقية تفاضلية بينها، أفضت إلى انحيازه للعقل المؤيد المتدارك لنقائض العقل المجرد وآفات العقل المسدّد وذلك بالتعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي. هذا الكمال لا يظهر، على حدّ قوله، في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما يظهر في الممارسة الصوفية. وبذلك قام طه عبد الرحمن بمصادرة مختلف أشكال العقل على حساب التصور الصوفي للعقل، متخذاً من الفهم المغلوط لأبي حامد الغزالي وتشددية ابن تيمية موجهاً له، ويحذوه في ذلك مسعىً غائيٌ هو الوصول إلى الكمال الشرعي وفق أوصاف الممارسة الصوفية التي اعتبرها أوصاف العقل الحقيقية. ويتأسف في كتابه

«فقه الفلسفة»[30] لكون المسلمين لم يأخذوا برأي ابن تيمية بالتدليل الشرعي الذي «يأخذ بما أثبته الشرع وأذن فيه، باعتباره جامعاً للعقل والسمع معاً»، لأنه لو أخذوا به لأحدث ليس «مجرد انعطاف في الفكر الإسلامي، وإنما أحدث كذلك انقطاعاً حقيقياً فيه»، فمضى من غير أن يتفطن إليه أحد على حدّ زعمه.

4- طرابيشي / نقد النقد

مارس جورج طرابيشي، في معرض ملاحقته «لسقطات» صاحب مشروع نقد العقل العربي، نوعًا من تضخيم تمظهرات العقل العربي، ولم يتضمن كتابيه المسخرين لنقد نقد العقل العربي: «نظرية العقل» و«إشكاليات العقل العربي»[31] أدنى جهد لتحديد مفهوم العقل في الفكر العربي رغم امتداد الفترة الزمنية التي تناولها مشروع نقد النقد الذي انبرى له، فراح يبحث عن إشكاليات الإطار المرجعي للعقل العربي في عصر التدوين، وعن إشكالية اللغة والبنية اللاشعورية لهذا العقل، فغاب مع هذا مفهوم العقل، وتمت مصادرته على حساب إشكاليات ثقافية عامة، غاص فيها طرابيشي كي يرد على الجابري ويثبت له صفة العقل للعقل العربي.

5- صفدي / إلحاق العقل

يقدم مطاع صفدي في كتابه «نقد العقل الغربي»[32] مديحاً وصفياً للعقل الغربي، بوصفه العقل الوحيد الذي استطاع نقل الفكر والفلسفة من سلطان المطلق الغيبي إلى الحاضر المختلف وكلي الحضور، كما أنه العقل الوحيد الذي أنتج مشروعه بالقطيعات المعرفية مع ما أنتجه، وبالنقد ونقد النقد، وما إلى ذلك من توصيفات ميتافيزيقية ممزوجة بالانبهار بإنجازات وتمركزيات هذا العقل. ويطالب بإلحاق العقل العربي بالعقل الغربي، إذ لا مفر، حسب اعتقاده، من أن يأتي العقل العربي نفسه من خلال ما يأتي العقل الغربي، وبذلك ينقلب الاختلاف إلى الالتحاق في زمن ما بعد الحداثة وماذا بعد؟.

هذه المحاولات النقدية، إضافة إلى أبحاث ودراسات أخرى، تدخل في إطار الاهتمام بإعادة الاعتبار إلى العقل داخل الفكر العربي، وتؤكد ضرورة العودة إلى

مفهوم العقل، بغية تحديده وضبط مقوماته ومركباته في ظل المعطيات الفلسفية والعلمية الجديدة، وكان يفترض بها تناول العقل في الممارسة العربية الراهنة، وخصوصاً الممارسات السلطوية التي تقمع كافة أشكال العقل النقدي، والتي تفرض أو تسوغ العقل في نسخته الكارزمية المشوهة لرمز مزعوم أو لعائلة أو لطغمة، كما تسعى لفرض تحديدات الهينمة والسيطرة المسوغة له.

لقد خضع العقل، تاريخياً، لدراسات وأبحاث عديدة في مختلف الأقاليم الحضارية، من أجل تحديد مفهومه ومركباته والمشكلات التي يطرحها، في ضوء المتغيرات المعرفية والعلمية والفلسفية المستجدة في كل عصر، وبغية أقلمة المفهوم في التربة المعرفية التي تخص كل مجتمع. وبوصفه أداة معرفية جامعة بين البشر، للتفكير والبحث عن الحقيقة، له مكوناته ومقاصده وطرق عمله وتمظهراته المختلفة والمتغايرة بتغاير العلوم والأقاليم الحضارية. ويكشف تاريخه عن هزائم وانتصارات وتقلبات واستقرار، لأنه شكّل على الدوام وسطاً للتفاعل والتفاهم والحوار، ومعياراً للتداول ونظاماً للقيم..إلخ. ولا طائل من البحث عن عقل عربي أو صيني أو غربي، فليس هنالك عقل لكل أمة أو قارة أو لما شابه ذلك، فالعقل لا يعرف مثل هذه التقسيمات والتشطيرات إلا في أوهام الميتافيزيقا ومرجعيات الفصل والإحالة الناظمة لأنماط وطرق تفكيرها.

* * *

1- J.P.Vernant. Religions, Histoires, Riasons, F.M. Paris, 1979, p103.

2- J.P.Vernant. Myte et pensee chez les Grecs, t2, FM, 1971, p114.

3 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، دار الثقافة، 1986م، ص98.

4 - أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966م، ص80.

5 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1965م، ص88.

6 - أرثور سعدييف و توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت،2000م.

7 - فتحي التريكي، العقل والحرية، تونس، تبر الزمان، ،1998م، ص44.

8 - ارثور سعدييف وتوفيق سلوم، مصدر سابق، ص137.

9 - يعتبر هيدغر أن الميتافيزيقا تشكل التاريخ الخفي للغرب، انظر كتابه عن نيتشة.
10- ديكارت، التأملات الأولى في الفلسفة، ترجمة أمين عثمان، القاهرة، المكتبة المصرية، 1980م، ص11.
11- ديكارت، المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968م، ص3.
12- E. Kant, critigue de la raison pure. PUF, Paris, p256-259.
13- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1997م، ص6-8.
14- المصدر السابق، ص10.
15- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص79-80.
16- المصدر ذاته، ص36.
17- جورج طرابيشي، نقد العقل العربي، نظرية العقل، بيروت، دار الساقي، 1996م، ص239.
18- هيغل، أصول فلسفة الحق (1)، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، دار الثقافة، 1984م، ص80.
19- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 1983م، ص80.
20- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، القاهرة، دار المعارف، 1985م، ص99-128. وانظر كذلك:عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص107.
21- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، 1979م، ص25-26.
22- رجاء العتيري، في طبيعة العقل، تونس، دار سحر للنشر، 1999م، ص81-82.
23- عبد السلام بن عبد العالي، هيدغر ضد هيغل (التراث والاختلاف)، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985م، ص113.
24- M. Horkheimer et Th. Adorno, la dialectigue de la raison, Gallimard, Paris, 1983, p 18-54.
25- J. Habermas, le discours philosophigure de la modernite, Gallimard, Paris, 1988, p 369-397.
26- ينظر في هذا المجال إلى أعمال جاك ديريدا بالفرنسية، خصوصاً «هوامش الفلسفة»، و«في علم الكتابة»، و«الصوت والظاهرة» و«مواقف».
27- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج-1:تكوين العقل العربي، ج-2:بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.
28- برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، 1985م.
29- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل، الرباط، 1989م.
30- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج(1) الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1995م، ص213.
31- جورج طرابيشي، نقد العقل العربي، ج-1: نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، 1996م، ج-2: إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، 1998م.
32- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.





أوجه من أزمة العقل الدّيني الغربي

عز الدين عناية ◆

يأتي حضور الدّين بشكله المؤسّسي، في الغرب، من بين أكثر الأنماط المؤسّسية الاجتماعية تركيبا وتداخلا ونشاطا، وفي مقابل ذلك يحضر التديّن بمفهومه الفِطْري الرّوحي دون ذلك بكثير، لضمور أثره وتواري ملامحه. خلّف ذلك التوّازي اللاّمتوازن أوجه عدّة من التّضارب، كانت وراء توليد أزمات مختلفة داخل الهيكل الدّيني العام، انعكست آثارها في الدّاخل كما الشّأن في الخارج. من ذلك التضارب، بين الدّين كمؤسّسة، والتديّن كتفعيل، نحاول استعراض بعض أوجه تلك الأزمة.

1 - الكنيسة وخيار المحرومين أو المترفين

برغم فسيفساء النِّحل والعقائد التي تميّز الواقع الدّيني المسيحي الغربي، يجمع رابط مشترك بين كنائسه المختلفة، مما يجوّز إطلاق نعت كنيسة على شتاته المتنوّع، نظرا لوحدة الإيقاعات التي تضبط علاقاته الدّاخلية ونظرته للآخر الحضاري. فجرّاء القوّة المادّية التي تميّز الغرب الحالي، وسمات الهيمنة التي تطبع سياسته الخارجية، رافقتها قناعة لدى السّاهرين على مؤسّساته الدّينية، ترنو لِلَعِبِ نفس الدّور في مجال النّفوذ الرّوحي على العالم أيضا. تلخّص ذلك في السّعي للوصاية على «الأخلاق الدّينية»، والتطلّع لإعادة تربية الجنس البّشري، بغرض إعادة تهيئته روحيّا عبر مداخل مختلفة، منها ما سمّي بالأنجلة، أو بإعادة الأنجلة، أو بحوار الأديان أو بحوار

◆ باحث وكاتب من تونس .

الحضارات. وهو ما جعل بعض المفكّرين واللاّهوتيين المنشقّين، ينتقدون بشدّة هذه المركزية، فقد دعا اللاّهوتي الألماني السّويسري هانس كونغ لأخلاق كونية شاملة كبديل لمركزية طروحات الكنيسة الحالية[1].

وتحاول الكنيسة، في التاريخ المعاصر، وخصوصا منها تفرّعيها الكاثوليكي والإنجيلي الأمريكي، أن تبقى عين الغرب الرّاصدة في الخارج، عبر تنبيه العقل لليسّي وإشعاره، بنقاط التحذير والانتقاد للعالم الإسلامي أو للعالم الكنفشيوسي، وغيرها من الفضاءات الحضارية التي تشهد تدافعا مع الغرب أو مع الكنيسة. فنظرا لما تملكه المؤسّسة الدّينية الغربية من قدرات علمية وإمكانيات، متمثّلة في مراصد ومعاهد ورجالات وخبراء، تحاول من خلالهم صنع تلك الهيمنة، تعضدها في بلوغ مقصدها ارتباطات مع أقلّيات دينية منتشرة في أرجاء العالم، استطاعت أن تستوعبها وتحتضنها، تارة عبر التحذير من الذّوبان في الدّاخل وطورا عبر الإغراء بربط مصالحها بالخارج، موظّفة إياها لصنع الحدث السّياسي الدّيني الإشكالي الذي تنتَقَد منه بلدانها، أو مجتمعاتها، خصوصا إذا ما كانت متعدّدة الأعراق والدّيانات، سواء في خياراتها الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية. وضمن لعبة التوظيف تلك، غالبا ما أخطأ مسيحيو الشّرق التّقدير حين اعتبروا الغرب حامي المسيحية وراعيها، ولم يدركوا أنه مجموعة من المصالح الوطنية المختلفة، استغلّ مسيحيي الشّرق لتفتيت عديد المجتمعات، وفي أيّامنا لصياغة توازنات قوى خارجية وربط تطلّعات الأهالي المحليين وإرادتهم بالخارج[2].

فأحيانا يحاول الغرب السّياسي، عبر الكنيسة، أن يبرّر فعله بخلفية خلقية وإنسانية، تتستّر وراء يافطات متنوّعة: حوار الأديان، حوار الثّقافات، ادعاءات القضاء على الفقر والأوبئة، تدعمه في ذلك آلة دعائية، تحاول توجيه الوعي العالمي، حتى وفّقت في إلحاق هزيمة دلالية بقضايا مشروعة، لدى مظلومين عدّة، وقد حازت الكنيسة نصيبا معتبرا في تلك المهمّة.

فذلك الارتباط المتين بين استراتيجيا السّياسة وتطلّعات الكنيسة، والذي حضر فيه رجل الدّين، مبرّرا ومباركا لا فاعلا ومبادرا، غالبا ما انعكس أثره سلبا وقلّص من

فرص بناء ثقة مع التكتّلات الحضارية والدّينية الأخرى، بغرض تأسيس إيلاف جامع بين أتباع الأديان. وقد تولّد اقتناع الإكليروس في العهود السابقة بإقرار الارتباط بالآلةيالسّية، بعد يقين الكنيسة من دحرها خارج مجال النفوذ السّياسي المباشر في السّاحة الغربية، فرضيت بما منح لها من موقع خلفي. وفي الزّمن الحالي، تحاول اكتساب ما فرطت فيه، عبر امتلاك الحقيقة الخلقية كونيا، بالاستناد إلى قوى هيمنة دولية في المجال السياسي. والواقع أنه ليس من الهيّن للكنيسة، في ظلّ تحالفها الجليّ والخفيّ مع الآلة السّياسية، التي يطبعها التجبّر، إرساء حوار شفّاف مع الأديان الأخرى أو مع الفضاءات الحضارية المحاصَرة نهضتها، تكسب فيه ثقة أتباعها، نظرا لمحاولة الكنيسة الصّعبة للإمساك بالمتناقضات في الآن نفسه، المتمثّلة في الولاء للمستكبِر والدّعم للمستضعَف. لذلك تأتي مساعيها للحوار مع الحضارات الأخرى باهتة ومفتقدة لدعامات القوّة، لعلّ هذا الوهن ما جعل الكنيسة تتعثّر حتى الآن في إرساء حلف ديني عالمي، برغم توفّر قدرات هائلة مؤسّسية وتكنوقراطية ومالية لديها.

فممّا قلّص الثّقة بين التكتّلات الدّينية العالمية المختلفة، أن الجانب القوي منها -وهو الطّرف الكنسي- يهدف في انفتاحه على الفضاءات الحضارية الأخرى لاحتوائها، وليس لتطارح الإشكاليات معها والبحث لها عن حلول مشتركة وعادلة، تُبنى على أساسها خلقية كونية جامعة، في كنف النّدّية الحضارية والدّينية. استلزم بلوغ ذلك الهدف توظيف مقولة الحوار بدل مقولة التبشير المحورية، بعد أن صارت الأخيرة تلاقي انتقادا. وحتى «علم التّبشير» و«لاهوت الأديان»، النّاشطين داخل المؤسّسات الأكاديمية الكاثوليكية، في الجامعات البابوية الرئيسية بروما، الغريغورية والقدّيس توما الأكويني، لم يقدرا حتى الرّاهن على تجاوز الإرث اللاّهوتي القديم، وإنتاج خطاب منفتح يتجاوز ضيق الرّؤى القروسطية، المتلخّصة في ألاّ خلاص خارج الكنيسة.

جاء في وثيقة صادرة عن «مجمع عقيدة الإيمان» – Congregazione per la Dottrina della Fede، وهي أعلى الهيئات الفاتيكانية السّاهرة على العقيدة، ضمن

تصريح "Dominus Iesus" بإمضاء مقتّ العقائد اللبق، الكردينال جوزيف راتزينغر، بنيدكتوس السّادس عشر، الذي يشغل في الرّاهن منصب الحبر الأعظم في حاضرة الفاتيكان: «الحوار وإن كان يشكّل جانبا من رسالة الأنجلة، فهو واحد من أدوات الكنيسة لتبشير الأمم، والندّية المطروحة أثناء الحوار، تتعلّق بتساوي الكرامة الذّاتية للأطراف، لا بالمحتويات العقدية التي بحوزتها»[3]. الأمر الذي جعل أحد منتقدي الكنيسة من الدّاخل يعلّق على هذا الموقف المتملّك للحقيقة بقوله: «هذا ليس حوارا بل ذمّا»[4]. تلك العَقَدِيّة الخلاصيّة تشترك فيها كبرى التيّارات المسيحية الكاثوليكية والإنجيلية، ففي منطقة «حزام التوراة»، في الولايات الجنوبية في الولايات المتّحدة الأمريكية، أين تهيمن التيّارات الإنجيلية، يبقى الشّعار الأساسي المرفوع «المسيح هو الحلّ» "Jesus is the answer"[5].

2 - تحدّيات الدّاخل:

على خلاف الرّؤية الشّائعة عن الكنيسة الغربية كونها مؤسّسة سلبيّة، منعزلة ومبعَدة، تسجّل في الواقع حضورا نشيطا في المجتمعات التّابعة لها، تختلف حدّته من بلد لآخر. ولم يخل ذلك الحضور من إثارة عديد الانتقادات لها، سواء فيما تعلّق منها بالشأن الدّيني أو بالشأن المدني. عبّر عن ذلك العنت الاجتماعي منشقّون داخليون، لعلّ أشهرهم اليسوعي كارل راهنر (1904-1984م)، الذي أجبر على الصمت من نظامه الكهنوتي في الخمسينات، بضغط من الفاتيكان؛ وكذلك اليسوعي تايلار دي شاردان (1881-1955م)، الذي منع من نشر مؤلّفاته، بغرض تحييد حضوره العلمي؛ وكذلك الدّومينيكاني ايفاس كونغار (1904-1995م)، عقل جماعة «اللاّهوت الجديد» -Nouvelle théologie-، الذي نفي من فرنسا إلى القدس بسبب آرائه المغايرة؛ وفي الرّاهن الحالي نجد الذّائع الصّيت اللاّهوتي السويسري الألماني هانس كونغ.

يَعتبِر هذا الأخير أن تثبيت بنى السّلطة في الكنيسة الكاثوليكية، تعود منطلقاته للقرون الوسطى، ثم جرى تدعيمه أثناء «الإصلاح المضاد»، واستحضر كمفاتيح مضادة للحداثة خلال القرنين الأخيرين. يحدّد كونغ مجموعة انتقادات للكنيسة

الكاثوليكية، ممثّلة في هرم قيادتها البابا السّابق كارول ووجتيلا، تتلخّص فيما سماه بـ«أزمة الأمل». فالبابا يوحنا بولس الثاني «كارول ووجتيلا» يدعو للحوار في الخارج وينقضه في الدّاخل. كما أن سعي الكنيسة للحوار مع أديان العالم يصحبه الآن تواصل احتقارها معتبرة إياها «أشكالا ناقصة من الإيمان»، كما لايزال البابا يعرض نفسه «مبشّرا» بالشّكل القديم. بالإضافة، أن الفاتيكان عادى في السّابق حقوق الإنسان ثم تراجع عن ذلك وسعى للاندماج مع السّياسات الأوروبية، لكنّه رغم ذلك لم يوقّع بعد على إعلان حقوق الإنسان للمجلس الأوروبي.

كما تتواصل مواقف الكنيسة السّلبية من الشأن العائلي، حيث تستمرّ معارضتها لوسائل منع الحمل. وهي تعارض الفقر، وتمنع الآن تنظيم النّسل، الذي يحدّ منه ومن مرض فقدان المناعة. كما يرى كونغ أن ترويج الأنموذج الكهنوتي الذّكوري العزوبي، كان وراء انحرافات خلقية خطيرة، مثل انتشار الاعتداء الجنسي على الأطفال واللّواط والسّحاق بين رجال الدّين والرّاهبات. مبيّنا أن العزوبة المفروضة هي تنكّر لما ساد في الألفية الأولى، التي لم تعرف فيها المسيحية هذا المنع[6].

أ- الاحتكار الكاثوليكي

كتب ويليام. ف. باينبريدج رئيس المؤسّسة المعمدانية الأمريكية ورئيس وفود التبشير الخارجية سنة 1882م، أنه خلال زيارة لروما «فتّش مراقبو شرطة البابا بيو IX كافة أمتعتنا لمنعنا من إدخال الكتاب المقدّس إلى المدينة المقدّسة»[7]. جرى هذا الأمر في وقت سالف، بيد أنه حتى سبعينات القرن الماضي، لايزال بإمكان الكهنة الكاثوليك فقط إجراء قُدّاس الزّواج في إيطاليا، كما ليس بمقدور البروتستانيين فسخ عقود زواجهم، إذا ما أقرّت من الكنيسة الكاثوليكية. ونجد الإذاعة والتلفزة الحكوميتين تبثّان كلّ أسبوع عدّة ساعات من البرامج الكاثوليكية، في حين تبقى الأديان الأخرى مغيبة كلّيا. وقد يحضر بعضها، مثل الإسلام، في برامج احتقار وتجريح، تمس كرامة أتباعه وسماحة تعاليمه، برغم أن الإسلام الدّين الثّاني في إيطاليا من حيث عدد الأتباع.

وفي الثلاثين من شهر أكتوبر سنة 1981م، سحبت الحكومة البلجيكية بشكل نهائي تحجيرها التام، عبر السّكك الحديدية وعبر البريد، نقل مطبوعات شهود يهوه، والتي من ضمنها الكتاب المقدّس[8]. بالمثل حتى ديسمبر 1974م، كانت الشّرطة البرتغالية تُصادر وبشكل روتيني كتابهم المقدّس ومطبوعاتهم الدّينية، وعادة ما تعنّفهم بشكل مفرط. وفي عام 1991م، نقّحت البرتغال قانونا كان يسمح للكاثوليك فقط بتدريس مادة الدّين، منحت بموجبه بعض الحقوق للبروتستانيين أيضا.

وفي سنة 1970م، أصدرت إسبانيا مرسوما للتسامح الدّيني، يجيز لغير الكاثوليك تولّي بعض الوظائف الدّينية. وفي 1992م، وسّعت الحكومة الإسبانية إعفاءاتها المالية لتشمل تكتّلات الجماعات البروتستانتية الإنجيلية، سامحة لهم بحق تشييد المدارس، ومعترفة بالرّعوية البروتستانتية شغلا قانونيا. كيفما كان، فإن الحقوق الجديدة لم تتوسّع لتشمل الجماعات البروتستانتية التي لا تنضوي تحت الفيدرالية أو غير المسيحيين. تلك أوضاع المسيحيين، أما أوضاع الإسلام فهي الأكثر سوءا بين مجمل النّحل والدّيانات الأخرى، فمثلا في إيطاليا التي تضم ما يقارب المليون مسلم، يحوز مسجد واحد -مسجد المركز الإسلامي بروما- اعترافا قانونيا، في حين لم تنل المصلّيات الأخرى ذلك الاعتراف. فالإقرار للمهاجر المسلم بأن إتيانه للغرب للعمل، وأن الصّلاة لا تشكّل جانبا من عَقْد العمل بين الطّرفين، هو شكل من أشكال التّمييز، الذي يلغي بعنف حقّا أساسيا متمثّلا في حرية التديّن[9]، ويستند هذا التأخّر في الاعتراف الحقوقي للمهاجر المسلم لتخوّفات متنوّعة، تدعمها وقائع عن تآكل ديمغرافي، مرفوق بتِنَامٍ حثيث لأبناء الجالية المسلمة المقيمة داخل الغرب.

فبرغم ما دبّ من وهن في عديد المؤسّسات الاحتكارية الكاثوليكية في أوروبا، فإن جانبا كبيرا من الدّول الكاثوليكية لم تحرّر اقتصادها الدّيني بعد، ولاتزال تفتقد لهيكلية تعدّدية عادلة وسويّة.

ب- الاحتكار البروتستانتي

في أغلب البلدان البروتستانتية الأوروبّية، تواصل الدّولة توفير الأديان بشكل مجاني، أو على الأقل، الدّين الذي دفع المستهلِك سهْمه فيه عبر الضّرائب. كما تستمرّ تلك الدّول في نصب العراقيل البيروقراطية أمام المؤسّسات الجديدة التي تحاول دخول سوقها الدّينية أو تتطلّع للنشاط فيه. ففي بعض الدّول تتوفّر المساعدة لكنائس مختلفة، وفي أخرى لواحدة فقط. كما نجد إكليروس تلك الكنائس البروتستانتية التابعة للدّولة يوجّه الأمور حسب مراده.

في السّويد، تمثّل اللّوثرية أنموذجا للشّكل الذي تسير عليه كنيسة الدّولة، فمنذ النّشأة كانت الكنيسة جهازا تابعا للدّولة. حيث تتواجد عديد من القوانين الخاصة التي تضبط نشاطها مع الملك، بصفته راعي الكنيسة والمكلّف بتعيين الأساقفة ورؤساء الأساقفة. وكما هو معلوم يولد المواطن السّويدي منتميا بالوراثة للكنيسة.

وبكون السّويد يسمح لعقائد أخرى بالتواجد، فليس صحيحا أن تلك العقائد تتمتّع بحرية تامة، لمجرّد نعتها بالكنائس الحرّة. فمثلا، غالبا ما تلاقي الجماعات البروتستانتية الإنجيلية صعوبة في الحصول على ترخيص لعقد لقاءاتها العامة. كما ترتفع العراقيل أمامها عند الاحتكاك ببيروقراطية دولة، تخلو من أي تعاطف عند تحدّي اللّوثرية الرّسمية.

تهيمن تلك الأوضاع على البلدان الإسكندنافية بشكل متشابه، فقد لاحظ بيتر لودبيرغ، الأمين العام للمجلس المسكوني بالدّنمارك، أن «البرلمان له سلطة مطلقة في تسيير الكنيسة الوطنية (الكنيسة اللّوثرية)»، وأضاف، أن إكليروس الكنيسة الوطنية يعتبر النِّحل المسيحية الأخرى عبثية[10].

3 - المركز والأطراف

طيلة بداية حقبة الحرب الباردة بين المعسكرين الشّرقي والغربي، كان تحالف الكنيسة مع الآلة الرّأسمالية الغربية في العمل على نخر الكتلة الاشتراكية خفيّا، وحتى زيارة البابا يوحنا بولس الثاني سنة 1979، التي مثلت اختراقا للفضاء

البولوني، أحد الأركان الأساسية للمعسكر الاشتراكي، ما كان العداء صريحا وعلنيا. ولكن على إثر تفاعلات تلك الزّيارة، تم التنبّه لانحياز الفاتيكان في الصّراع الإيديولوجي ضد الكتلة الاشتراكية، بعد أن صار علنيا. وقد مثّل البابا الرّاحل الوجه البارز في العملية، يسنده في ذلك الكاردينال شيبرياني لوباز تروجيلو، المكلّف بتنقية الكنيسة من أي نفس اشتراكي[11].

فعلى مدى حقبة الثمانينيات، تمتّنت عرى التنسيق بين كنيسة البابا البولوني كارول ووجتيلا وحكومة الرّئيس الأمريكي السّابق رونالد ريغن، مبدع شعار «مملكة الشرّ» في الثامن من مارس 1983. فقد دفع توافق مصالح موظّفي البيت الأبيض مع نظرائهم في الفاتيكان للتنسيق فيما بينهم، شمل من جملة ما شمل تبادل المعلومات الاستخباراتية، كما بين ذلك ويليام ب. كلارك المستشار السّابق للرّئيس الأمريكي، في حوار مع -Catholic World Report- في نوفمبر 1999، برغم مظاهر التّعادي السّابق بين الكنيسة الإنجيلية الأمريكية وكنيسة روما.

كما لاتزال تبعات الخلاف الرّوسي الفاتيكاني السّابق تخيم بظلالها على تطبيع العلاقات الكاثوليكية الأرثوذكسية حتى الراهن. فلم يُسمح للبابا السّابق ووجتيلا بزيارة روسيا، كما لم يأت الرّئيس الرّوسي لجنازته عند مماته. وتعدّ المشاكل المعلّقة بعد الفترة الشّيوعية مما ساهم في تعطيل تطبيع العلاقات بين الفاتيكان والكنيسة الأرثوذكسية. ومايزال حضور المؤسّسات الكاثوليكية في روسيا والمتّهمة بالتبشير، إضافة إلى انبعاث الكنيسة الأوكرانية الإغريقية الكاثوليكية، من المسائل العالقة التي منعت اللّقاء بين ألكسيج الثاني، زعيم الكنيسة الروسية، ويوحنا بولس الثاني.

كان من الضروري التعريج على دور الكنيسة المهم في نخر المعسكر الاشتراكي السّابق، لتبين ملامح الاستراتيجيا الكنسيّة المستقبلية. فبعد انتهاء الكنيسة الغربية من ملحمتها مع الكتلة الاشتراكية، والتي انهدّت على إثرها عديد الأسوار تحاول في الزّمن الحالي بناء سلطة عالمية، توجه من خلالها المسيحية الواقعة خارج الفضاء التقليدي الغربي والتحكّم بمصيرها، وهذه الهيمنة غالبا ما تجلّت في تطلّعات روما التي تصرّ على التكفّل بتعيين الأساقفة والكرادلة في الأطراف، دون تنازل في ذلك

للكنائس المحلّية. فنهجها العَقَديّ الملزِم والرافض لأيّة استقلالية، غالبا ما أرهق الكنائس المحلّية، فرأت في المعيَّنين أجانب وغرباء عن الكنيسة المحلّية، مما خلق تململات في عديد الفضاءات.

أ- التّناقض مع أمريكا اللاّتينية

بدا ذلك جليّا في الموقف مما عُرِف بـ«لاهوت التحرّر»، على إثر التجمّع الأسقفي العام بمادلين بكولمبيا سنة 1968م. فقد فرض تحالف الكنيسة مع آلة الهيمنة الغربية، التنكّر لذلك اللاّهوت، عبر سحب المشروعيّة منه واتهام رجالاته بموالاة الكفر (الإلحاد الشيوعي)، ونعتهم بوصمة «الأساقفة الحمر»، ومن ثمّة محاصرتهم، لما يطرحونه من مراجعة جذرية تعيد تعريف ماهية الكنيسة، ورسالة المسيح. فالمسيح لم ينهر كهنة هيكل أورشليم وفي باله رهبة من سلطان قيصر، الجاثم على البلاد والعباد، بل صدح مملكتي ليست من هذا العالم، متجاوزا كافة الرّهانات الزّمنية، بصفة الدّين إن لم يحالف الفقراء مبدأ يوالي الأغنياء مقصدا، وإن لم يناصر المقهورين فسيدافع عن العشّارين، فلا منزلة له بين المنزلتين[12].

كتب غوستافو غوتيراز، الأب الرّوحي للاهوت التحرّر، في نهاية الستّينات: «منذ أمد جرى الحديث في العالم المسيحي عن المشكلة الاجتماعية، أو ما يسمّى بالمسألة الاجتماعية، ولكن فقط في السّنوات الأخيرة جرى التنبّه لعمق البؤس، وحياة العسف والاغتراب التي ترزح تحتها الأغلبية السّاحقة من البشرية، ضمن أوضاع مذِلّة للإنسان، وبالتالي لله»[13]. فحياة البؤس، لأولئك الذين ألغي حقّهم في الوجود، من خلال دوْس على كرامتهم الإنسانية، مرتبطة بنظام خضوع، تصير بموجبه بلدان وطبقات اجتماعية أكثر غنى وأشدّ قوّة، في حين تصير غيرها أكثر سوءا وتدهورا. فلا يكفي التدخّل، عبر إيديولوجيا النّهوض الاقتصادي، للحدّ من هذه الأوضاع، لأن ذلك الفعل يبقى خاضعا لإرادة الأقوى، الذي يحافظ على شدّ تلك الدّول والتجمّعات لأوضاع استغلالها.

فالذي يدفع بالمضطَهدين، لهجران أوضاع اغترابهم، نوع من الوعي يجعلهم

صانعي تاريخهم. ولكن هذا الوعي الذاتي لدى الفقراء غير كاف، ما لم يعضده تطوير نظام اقتصادي عالمي يحوّر بنى الاستغلال السّائدة، ويدفع الدّول الضعيفة باتجاه اقتدار ذاتي من أجل نماء فعلي، هكذا يرى اللاّهوتي الإيطالي برونو فورتي السّبيل للخروج من هذا المأزق[14].

لقد أثارت كنيسة أمريكا اللاّتينية بدورها عديد الانتقادات المتعلّقة بالشّأن، خصوصا في المؤتمرات العامّة لأسقفية القارة، في مدلين بكولمبيا سنة 1968م، وفي بوبلا بالمكسيك سنة 1979م. كما نادى التجمّع المنعقد بسانتو دومنغو، في 1992م، بضرورة التّنمية الشاملة للشخصية البشرية، ودعا في نفس السّياق لاهتمام خاصّ بالثّقافات الأهلية، الإفريقية-الأمريكية وتلك المولّدة.

لقد تلخّصت محاصرة لاهوت التحرّر وإدانته، في محاكمة غوستافو غوتيراز (1983-1984م)، وفي محنة منظّره، ليوناردو بوف، الذي حوكم من طرف هيئة عقيدة الإيمان بروما، بين سنتي (1984-1985م)، التي كان يترأّسها البابا الحالي جوزيف راتزينغر (بنيدكتوس السّادس عشر). أُجلِس بوف على نفس كرسي المحاكمة الذي أجلس عليه غاليلو غاليلي وجردانو برونو، بتهمة الانحراف عن الصّراط المستقيم، على إثر صدور كتابيه اللّذين لخص فيهما فلسفة لاهوت التحرّر: "Jesus Cristo Liberador" «يسوع المسيح المحرّر»، و"Igreja, carisma e poder" «الكنيسة والكاريزما والسّلطة».

أراد الرّجل إعادة صياغة فلسفة المسيحية خارج معادلات الزّمن الحالي، ضمن رؤية طهريّة أصيلة. يقول بوف: «على ما أعتقد يصعب الحديث عن المسيح الفقير والوديع داخل قصور روما... فالبديل، في فعل ما فعله عديد أساقفة أمريكا اللاّتينية، باعوا قصورهم وتحوّلوا للسّكنى في بيوت متواضعة»[15]. فبموجب تلك الرّؤى الانقلابية، تم عزله وتجريده من كافة مهامه الأكاديمية والدّينية.

ب- الكنيسة الإفريقية

لا يزال النّفوذ الفعلي داخل الكنيسة الكاثوليكية بأيدي البيض الغربيين، برغم

التطوّر العددي الهائل للكاثوليك خارج الفضاءات التقليدية. ففي إفريقيا، تعرف أعداد الكاثوليك نموا لافتا يصل إلى 148%، من جملة عددهم البالغ 135.660 مليونا، وهو تنام يفوق نسبة الازدياد الدّيمغرافي في القارّة، الذي يقدَّر بـ83%. برغم ذلك لايزال حضور الأفارقة هامشيا في مؤسّسات القرار في الفاتيكان، حيث يقدّر عددهم في مجلس الكرادلة بـ 12,83% من المجموع العام، ويمثّلهم في التكتّل الانتخابي عشرة كرادلة، أي 8,7٪ من مجموع النّاخبين، واحد فقط منهم له مهمّة في «الكوريا رومانا»، وهو فرانشيس آرينزي كبريفاتو، في مجمع الشّعائر الإلهية وتنظيمات الأسرار، بعد أن شغل طويلا مهمّةرئيس مجلس الحوار الدّيني. فتنصيب الأساقفة في الأصقاع الخارجية لا يزال شأنا فاتيكانيا، بدون ترك الخيرة لرجال الدّين المحلّيين، لتسيير شؤونهم، والعملية تعبّر عن إرادة إخضاع الأطراف للمركز.

كان من أبرز ما خلّفه الإحساس بتدنّي نفوذ الأفارقة، تولّد مظاهر تململ داخل الكنيسة الإفريقية، نظرا لمشاكلها المغايرة عن الكنيسة الغربية الممسِكة بمقاليد الأمور، الأمر الذي جعل الفاتيكان يسعى جاهدا لمحاصرة بوادر ذلك الانشقاق قبل انفلاته. فقد دعا البابا السّابق، يوحنّا بولس الثّاني، إلى التفكير بجدّية في تشكيل كنيسة «أفروأوروبية» لاحتواء الأزمة بغرض تجنّب انشقاق شبيه بما هزّ كنيسة أمريكا اللاّتينية. وقد اتخذت خطوات جادة في ذلك بعقد الملتقى الإفريقي الأوروبي بروما، في نوفمبر 2004م، بمشاركة 50 أسقفا أوروبيا و 50 أسقفا إفريقيا، لتطارح المسائل ذات الشأن.

ففي كنيسة إفريقيا هناك إلحاح على ضرورة الخروج من رهن المسيحية الاستعمارية، المثقلة بمركزيتها الأوروبية. جرى التأكيد على ذلك خصوصا مع الكاثوليكي جون مارك إلاّ ومع الأنجليكاني جون امبيتي، كما يُعتبر انبعاث «المجلّة الإفريقية للاّهوت» -Revue africaine de théologie- بكنشاسا في الكونغو، موحيا في ذلك الشأن.

ج- آسيا والكنيسة

لا تزال تحدّيات عويصة تعترض الكنيسة الكاثوليكية في آسيا، جرّاء مظاهر نفور متأصّلة، عبّر عنها البابا السّابق ووجتيلا (يوحنّا بولس الثّاني) في مقدّمة رسالته -Ecclesia in Asia- لأعمال مجمع أساقفة آسيا المنعقد بالفاتيكان بين أبريل ومايو 1998م بقوله: «إنه لغريب سبب بقاء مخلّص العالم، المولود بآسيا، مجهولا بشكل واسع لحدّ الآن بين شعوب القارّة». سعى البابا السّابق لاختراق ذلك النّفور، من خلال زيارات لأذربيجان وكازخستان وباكستان والهند وسيريلانكا وبانغلاديش وتايلاندا وسنغافورة وأندونيسا واليابان وكوريا الجنوبية والفلبين. فالكاثوليك يمثلون أغلبية في الفيلبين فحسب، بنسبة 63 مليونا من جملة 76مليوناً، أي قرابة 83%؛ وفي المرتبة الثانية تأتي الهند بـ13 مليونا، بنسبة مئوية 1,5% ؛ ثم أندونيسيا بـ7,5 مليونا أي 3,6%؛ والفيتنام بـ6 ملايين بنسبة 7,5%؛ وكوريا الجنوبية 3,1 مليونا بنسبة 6,6%؛ وسيريلانكا 1,3 مليونا بنسبة 6,9%.

ولايزال النّفور من الكاثوليكية يحرج الكنيسة، فمثلا في ماكاو التي حكمها البرتغال الكاثوليك مدّة تزيد عن أربعة قرون، من 1576م إلى 20 ديسمبر 1999م، تاريخ انتقالها تحت السّيادة الصّينية، رضخت طيلة تلك الفترة لسيطرة الكنيسة الشّاملة على مجالات التربية والتعليم، تدعمها في ذلك شبكة خورنات نشيطة، بيْد أن عدد الكاثوليك لم يتجاوز 20 ألفا، أي 4,5%، من جملة 450 ألف ساكن[16].

وبالمثل تجلّى ذلك البحث عن الاستقلالية مع الكنيسة الوطنية الصّينية، منذ قطع العلاقات مع حاضرة الفاتيكان وطرد المبشّرين الكاثوليك سنة 1951م، والإصرار على رفض المركزية الكنسية الغربية، بناء على مقولة ماو تسي تونغ «حتى السّماء في الصّين صينيّة»، لتجنّب أي نفوذ خارجي في الدّين، والذي لايزال الفاتيكان يصرّ عليه، كما قام به أخيرا من خلال تنصيب أسقف هونغ كونغ، المونسنيور زان كردينالا، في تحدّ للكنيسة الوطنية الصّينيّة.

وبالمثل كردّ فعل على الموقف الصّيني الباحث عن الاستقلال الدّيني، سعى

الفاتيكان لـ«تطويب» صينيين في يوم العيد الوطني لجمهورية الصّين الشّعبية، في أوّل أكتوبر سنة 2000، كضغط على خيار الاستقلال الدّيني الصّيني. ولاتزال العلاقة بين الدّولتين مأزومة برغم ما يبدو من سعي جاد نحو التّطبيع، فقد أعربت الصّين عن رفضها تدخّل روما في شأنها الدّاخلي، عبر غياب وفد بكين عن المشاركة في جنازة البابا الرّاحل كارول ووجتيلا، كما لاتزال متمسّكة بمنع تنصيب قساوسة من الفاتيكان لديها.

4 - تعثّر حوار الكنيسة الغربية مع الإسلام

تبدو لأغلب الأوروبيين، أديان الصّين -الكنفشيوسية والطّاوية- نائية ومجهولة وشرقا قصيّا، فهي لا تشكّل أيّة خطورة بالمرّة، وحتى وإن شهدت توتّرات معها فهي تنحصر بالسّياسي لا الدّيني. كما تبدو أديان الهند -الهندوسية والبوذية- للعديد أدنى قربا وأوفر إلماما بها، وقد تظهر لدى بعضهم وديعة وسلميّة ولا تتضمّن تهديدا، لما تفتقده من حدود صراع مع الدّول المسيحيّة؛ برغم تصاعد الأصوليّة الهندوسية العنيفة، التي بدأت في الانتشار بالهند مع منتهى القرن المنصرم. على خلاف ذلك، فإن الإسلام، الذي تشترك المسيحية معه، في عدّة آلاف من الكيلومترات فهو يحضر دائما تهديدا مفتوحا. ذلك ما يلخّص به هانس كونغ الوضع الحالي لنظرة الغرب للإسلام[17].

تلك الأوضاع جعلت من الإسلام عنوان التحدّي، في الدّاخل وفي الخارج، الأوّل مثّله المهاجر والثّاني المسلم في وطنه البعيد. وترافقت تلك الهواجس بتراجع بيّن وفعلي للمسيحية في فضائها التاريخي، أي في أوروبا الغربية، الأمر الذي يُخشى أثره على قلب المسيحية في روما، يصحبه قلق من الصّحوة الإسلامية وتطوّراتها المجاورة المنتظرة.

أمام تلك المخاوف، استلزم إنتاج أواليات دفاعية، تلخّصت فيما يمكن أن نطلق عليه «السّور الحضاري»، أُرْسي بناء على اصطفاف حضاري مصطَنع، أُسّس على مفهوم «التراث اليهودي المسيحي»، والذي انطلق الترويج له منذ تأسيس دولة

إسرائيل ومسعى الغرب لموضعتها ضمن شموله الحضاري. انساقت الكنيسة الكاثوليكية في الإسهام في تشييد ذلك السّور الحضاري والترويج لدعمه منذ المجمع الفاتيكاني الثاني، وهو ما يكشف عن ارتباط الكنيسة الاستراتيجي بالقوى السّياسية الغربية، عبر ترويج المقولات البراغماتية والدعاية لها، على حساب الوقائع الحضارية التاريخية. وقد بلغ التأسيس النّظري لتلك المقولة أوجه في خطاب الكنيسة، مع إصدار وثيقة «نحن نتذكّر: تأمّلات في المحرقة» (12 مارس 1998م)، التي لخّصت اعترافات الكنيسة وتكفيرها عن مواقفها السابقة تجاه اليهود، والتي يرد في إحدى فقراتها: «بالنظر إلى آفاق علاقات اليهود بالمسيحيين، نطلب، في مستوى أوّل، من إخواننا وأخواتنا، الكاثوليك والكاثوليكيات، تجديد الوعي بالجذور اليهودية لإيمانهم. كما ندعوهم لتذكّر أن يسوع المسيح منحدر من داود، وأن مريم العذراء والتلاميذ الأوائل من سلالة ذلك الشّعب اليهودي أيضا؛ وأن الكنيسة تستمدّ جذورها من تلك الزّيتونة الطيّبة التي طعّمت بها غصون الزّيتون البرّي للأغيار؛ وأن اليهود إخوتنا الأعزّة والأحبة، وبمعنى ما هم «أخوتنا الكبار»» (ص: 101)[18]. والواقع أن مفهوم «الحضارة اليهودية المسيحية» اللاّتاريخي، يتغافل عن مفهوم «الحضارة المسيحيّة الإسلامية» التاريخي، مُلغياً قرونا من التّماس والاندماج الحضاري، بما فيها من سلام وحروب وتوتّر وتفاعل[19].

وفي تلك الأثناء التي تتكثّف فيها هواجس الكنيسة من الكتلة الإسلامية، يتعدّد عقد مؤتمرات الحوار الدينّي، المصحوبة بنزعة بطرياركية للكنيسة على الدّيانات الأخرى. ففي الكتاب الذي أصدره الأب الأبيض، موريس برمانس، «الحوار الإسلامي المسيحي في عصره وضدّعصره»، يلخّص تلك النزعة البطرياركية، حيث يترجم صاحبه أطروحة التعالي الحضاري الغربي دينيّا، إذ يتناول بالتفصيل الهندسة الإصلاحية للعالم الإسلامي، محدّدا مقياسين للصواب لها: التّشريعات الاجتماعية الغربية والمناسك الدّينية الكنسية، وماعداهما فهو هراء[20].

نقيصة الحوار المركزية تلك، شكّكت في قدرته، على شكله الحالي، لإرساء إيلاف بين الطّرفين، وبرّرت مقولة منتقديه كون الأمر يتجاوز نشاطه الظّاهر إلى مقصد

مضمَر، متشابك مع استراتيجيات هيمنة، خاصة وأن الحوار على شكله الحالي، هو فعل كنسي واستجابة إسلامية له، وليس فعلا متوازنا بين الطرفين.

لقد انطلق حوار الكنيسة مع الإسلام بشكل مكثّف، منذ ستّينات القرن الماضي، في وقت كان فيه العالم الإسلامي مشغولا بتثبيت قدميه، بعد ليل استعمار بغيض. كانت أثناءها قدرات العالم الإسلامي، المعرفية والعلمية متواضعة جدّا، ولا تسمح له بمشاركة فعّالة في صياغة فلسفة الحوار، الذي بادرت الكنيسة الكاثوليكية به، على إثر تسريحها من عقالها بعد المجمع الفاتيكاني الشّهير (1962-1965م). لذلك لايزال الحوار في المنظور الإسلامي في بداياته، من حيث تعريفه، وأشكال ممارساته وأدواته، مما أبقى تفعيله غائبا من حيث أغراضه، وجعل الكنيسة متفوقة في جني ثماره. فهو لديها فعل براغماتي، مندرج في مخطّط تبشيري أوسع، أكثر مما يتخيّله العالم الإسلامي مجرّد تفاهم أخوي على أساس وحدة الرّوابط الإبراهيمية. ولكن منذ فترة الثمانينات من القرن الماضي بدأ يدبّ تحوّل في المجتمعات الإسلامية، وبدت مظاهر وعي ومناعة في الجسد الإسلامي، جعلت الكنيسة تتنبّه أن أسلوبها السّابق ما عاد يسير حسب مرادها.

والواقع أن الحوار، بعيدا عن أغراض توظيفه، قيمة سامية، ولكن بشكله الحالي، المستتبع بعنف رمزي واستعلاء حضاري، يكشف عن خلل بنيوي في التواصل الحضاري وفي مطلب المثاقفة الأصيل. ولذلك لزم التمعّن، في المقاصد العليا التي يحتكم إليها، وفي الموجّهين له، لتبيّن المنطق الذي يسير ضمنه، والمقاصد العليا التي يسير نحوها. فإلحاح الكنيسة الغربية على الحوار، في وقت تعرف فيه الكتلة الإسلامية شيطنة موسّعة، من مؤسّسات «مجتمعات الكنيسة» يدعو للرّيبة؛ لذا يبدو مشروعا طرح عديد من التساؤلات، بشأن هوية الحوار، وسبله، وتفعيل أخلاقياته في النسيج الاجتماعي. فمن مأزق الإسلام الحالي، وبحثٍّ أبناء حضارته إلى العودة للسّاحة الحضارية، تتولّد أحد الاختبارات العسيرة للعقل الحواري، والتي تلحّ بالمراجعة الإبستيمية لمعقولية الغرب.

فإحدى مسبّبات أزمة الحوار الجوهرية، تعود بالأساس إلى خطاب الغرب المنفلت

والمتنكّر للأخلاقيات الكونية. ففي العقود الأخيرة تشكلّت شراذم، كُلِّفت بمهمّة عرض الإسلام، منها ما أفرزته الكنيسة ومنها ما استصنعه الإعلام، داخل عملية فبركة مستعجلة. يُطلَق عليهم نعت المستعرِبين أو المتخصّصين بالإسلاميات، يتولّون تقديم الإسلام وعرض مواقفه بشكل مغرض، يفتقد الموضوعية والرّصانة[21]. والواقع أن المقاربة الهشّة، المستحدثة مع هؤلاء الوكلاء، الذين أنشأتهم الظّروف الطارئة ولم يقدّهم التمحيص العلمي، استعراضية وغير رصينة، وغالبا ما سممت مناخ المثاقفة بين الحضارتين.

تلك بعض مظاهر الأزمة التي يعاني منها العقل الدّيني الغربي، والخطير فيها أن مؤسّسته الدّينية ناشطة بشكل لافت وفاعل في تحديد توجّهات الغرب السّياسية، في الخارج بالأساس. لذلك قد يبدو التديّن فاترا ويشكو جيش الكهنوت تراجعا، من حيث أعداد الرّهبان والرّاهبات، فإن الاستعاضة عن ذلك النّقص بحضور فاعل على مستوى القرار والتوجيه في السياسات العامة، يبقى أحد مظاهر قوة المؤسّسة الدينّية الغربية. فهي تستند إلى جيش من العلمانيين واللاّئكيين المأجورين، يعضدهم رجال دين منحدرون من المجتمعات الفقيرة، مسلوبو النفوذ والقرار، يخضعون لنواة المؤسّسة المركزية الغربية. يبقى ذلك الترميم، أحد مبتكرات الحلّ المستعجل للأزمة المتحكّمة بالمؤسّسة الدّينية في الغرب.

* * *

1 - يمكن الاطّلاع على طروحاته في الشأن ضمن مؤلّفاته:

Hans Küng, Religioni, Etica Mondiale, Genova, Il Melangolo, 2002.

-Etica Mondiale per la Politica e l'economia, Brescia, Queriniana, 2002.

-Perché un'etica mondiale? Religioni ed etica in tempi di globalizzazione, Brescia, Queriniana, 2004.

2 - نشير إلى بعض الإمكانيات التي تملكها الكنيسة الكاثوليكية داخل العالم العربي مثلا، وقد استخلصناها من المؤلفّ الإحصائي، ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE (Libreria editrice vaticana, Vaticano, 2003)، وفيه إشارة إلى أعداد رجالاتها. (لا تعني الفراغات الموجودة غيابا بل نقصا في الإحصاء أو تستُرا عليه).

البلد	أساقفة	قساوسة	شمامسة قارّون	رجال دين ليسوا قساوسة	راهبات	أعضاء في مؤسسات لائكية رجالية	أعضاء في مؤسسات لائكية نسوية	مبشّرون لائكيون	مدرّسون دينيون
السّودان	14	348	4	08	327	–	–	7	3.695
لبنان	46	1.386	3	196	2.685	1	–	–	515
العربية السّعودية	–	5	1	–	16	–	–	–	24
سوريا	24	247	12	12	381	–	–	–	2.358
الإمارات العربيّة	1	21	–	–	34	–	–	–	311
العراق	19	164	5	8	301	–	–	–	1.024
مصر	15	485	15	71	1.296	–	1	–	1.510
الكويت	2	9	1	–	13	–	–	–	–
فلسطين	8	373	8	167	1.035	–	4	–	–
ليبيا	3	13	–	–	67	–	–	3	71
الأردن	3	76	–	9	239	–	–	–	–
عمان	–	8	–	–	–	–	–	–	77
قطر	–	3	2	–	–	–	–	–	32
البحرين	–	4	–	–	6	–	–	–	31
المغرب	3	66	–	15	262	–	9	6	12
تونس	1	30	–	7	153	–	–	–	–
موريتانيا	1	11	–	–	32	–	–	–	10
الجزائر	5	102	1	29	192	–	3	3	2
اليمن	–	5	–	–	28	–	–	–	5
الصومال	–	4	–	1	3	–	–	–	2
جيبوتي	2	6	–	5	24	–	–	22	16
المجموع العام	**147**	**3.366**	**52**	**600**	**7.094**	**1**	**17**	**48**	**9695**

المكلّفون بالخدمة الرّسولية في البلدان العربية خلال العام 2001.

3 - انظر النص الكامل للتصريح بصفحة الويب الرّسمية لحاضرة الفاتيكان، تحت عنوان: (www.vatican.va).

4- Leonardo Boff, Un papa difficile da amare, Datanews Editrice, 2005, Roma, p. 53.

5- Sébastien Fath, In God we Trust. Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti, Lindau, Torino (Italia), 2005, p. 141.

6- Vedi C.G. Sallustio Salvemini, Il Potere Temporale Del Papato, Il Ventaggio, Roma, 1992, p. 8.

7- Bainbridge William F., 1882, Along the lines at The Front: A General Survey of Baptist Home and Foreign Missions, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 247.

8- Yearbook of Jehovah’s Witnesses Published annually, 1984 Watchtower Bible and Tract Society of New York, 110.

9- Enzo Pace, L'Islam in Europa: Modelli di integrazione, Carocci, Roma, 2004, p. 15.

10- Lodberg Peter, 1989, The churches in Denmark. In Danish Christian Handbook, edited by Peter Brierly, 7, London, MARC Europe.

11- Bernard Lecomte, Giovanni Paolo II, La biblioteca di Repubblica, Milano, 2005, p. 295-330.

12- José Ramos Regidor, La Teologia della liberazione, EDUP, Roma, 2004, p. 115.

13- Gustavo Gutiérrez, Teologia della liberazione, Queriniana, Brescia Italia, 1992, p. 69.

14- برونو فورتي: الفكر المسيحي المعاصر قضاياه وتحدياته، انظر ترجمتنا لنصّه بمجلّة «الحياة الثقافية» تونس، العدد: 158، أكتوبر 2004، ص4-16.

15- Leonardo Boff, Un papa difficile da amare, p. 23.

16- Revista Limes, "L'mpero del Papa", n° 1/2000, Roma, p. 24.

17- Hans Küng, Islam: Passato, Presente e Futuro, Rizzoli, Milano, 2005.

18- انظر ترجمتنا للنصّ الكامل للوثيقة في مجلّة «مدارات غربية»، عدد: 5، شهر يناير فبراير 2005، باريس، فرنسا.

19- بشأن مفهوم الحضارة «الإسلامية المسيحية» المغيّب يمكن التوسّع في ذلك مع المؤلّف الأمريكي:
Richard W. Bulliet, La civiltà islamico cristiana una proposta, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.

20- Maurice Borrmans, Dialogue Islamo-Chrétien. À temps et contretemps,Versailles, Éd. Saint-Paul, 2002.

21- يتولى في السّاحة الإيطالية هذه المهمّة مجموعة من الكتّاب والصّحفيين منهم: مجدي علاّم (مصري يحمل الجنسية الإيطالية)، يشغل مهمّنائب رئيس التحرير في الصحيفة الرّسمية الإيطالية «لا كوريري دلاّ سيرا»؛ وفؤاد علاّم (جزائري يحمل الجنسية الإيطالية)، وهو مكلّف بالكتابة عن الإسلام في الصّحيفة الشّية الواسعة الانتشار «لاريبوبليكا»، يعضده في ذلك الإيطالي رنزو غولو. كما نجد الصّحفية الإيطالية أوريانا فلاشي المقيمة بأمريكا، تكتب من حين لآخر مقالات لاهبة معادية للإسلام، تنشرها عبر «لا كوريري دلاّ سيرا»، وكذلك الصحفي جوليانو فرّارا، الذي يمطر الإسلام بشكل دائم بانتقاداته في صحيفته اليمينية المتطرّفة «إيل فوليو».





في أخلاقيات الحِوَار بين الثقافات حول مبدأي التسامح وحق الاختلاف

عبد الرزاق الدَّوَاي ◆

1 - الحِوَار بين الثقافات و مُبادَرات إنعاشِه

في هذه الدراسة نقترح مقاربة تحليلية نقديَّة، لإشكاليَّة الحِوَار بين الثقافات في عالمنا المعاصر. ونستهلُّ حديثنا في هذا المجال بالقول: إذا كانت المجالات التي يمكن أن تساعد على تنمية التبادل والتعاون بين الدول والشعوب مُتنوِّعَة وكثيرة، فإننا نرجِّح أن يكون الحِوَار الثقافي في معناه الأوسع؛ أي التبادل والتعاون في المجالات الثقافية المختلفة، هو الأكثرُ ملاءمة لتعبيد الطرق أمام باقي أشكال التعاون الأخرى؛ ذلك لأن هذا الضرب من الحِوَار يقوم، من الناحية الأخلاقية النظرية على الأقل، على مبدأ التساوي بين الثقافات المُتَحَاوِرَة من حيث القيمة المعنوية، ومن ثم على مبدأ التكافؤ بين الشعوب المنتمية إليها. وهو من هذا المنظور يُشكِّل بديلا حضاريا للُغَة الصراع والعنف السائدة حتى الآن.

ويجمُل بنا في البداية التوقف لحظة عند مفهوم «الحِوَار»، لفحص ما يمكن أن يحمله من دلالة خاصة في المجال الثقافي. نعلم أن كلمة «حِوَار» في اللغة العربية تدل على الحديث أو الجدال الذي يدور بين شخصين أو أكثر. وهي تُستعمَل في الأدبيات العربية المعاصرة، كمقابل مُتَوافَق عليه لكلمة "Dialogue" ، المتداولة في

◆ أكاديمي من المغرب .

اللغات الأوروبية. ومعلوم أن أصل هذه الكلمة الأجنبية ينحدر من اللغة اليونانية، وهو فيها مشتق من فعلٍ يدل على الحديث وعلى الجدال. وحسب اطلاعنا المتواضع، يبدو أن أوَّلَ استعمال معروف لهذا اللفظ، قد ظهر في الفلسفة اليونانية القديمة. وبصفة خاصة في الخطاب الفلسفي عند ثنائي مدرسة أثينا المشهور، ونعني هنا أفلاطون وأرسطو.

وعن الدلالة العامة لهذه الكلمة في سياقها اللغوي الأصلي نقول: إنها لا تشير فقط، كما هو شائع، إلى حديث يجري بين شخصين؛ بل هي تعني كذلك المشاركةَ في حديث ذي طبيعة جِدالية أساساً، يدور بين شخصين أو أكثر؛ ويُفترَض أن الغاية المتوخاة منه هي السير معاً في طريق التعقُّل والفَهْمِ والتفهُّم والتفاهُم، والبحث بقدر الإمكان عن نقط التقارب والتوافق والتراضي. استئناسا بهذا المعنى يصبح الهدف الأساسي المُراد من الحِوَار، هو التقدُّم معاً خطوات إلى الأمام، رغبة في الكشف عما يُنظَر إليه على أنه الحقيقة عينُها؛ من خلال ما قد يحجُبُها من رواسب التعصُّب والتنكُّر والتعتيم. وحَرِي بنا هنا أن نعترف بأن الحِوَار بين الثقافات لا يسلك دائما هذا الطريق المثالي من حيث استقامته ومعقوليته. فالعلاقات بين الثقافات في عالم اليوم غالبا ما تكون منسوجة من خيوط الوجدان والمُتَخَيَّل؛ فضلا عن أنها لا تتجلى فقط في أشكال شفَّافة من التثاقف والتفاعل الإيجابيين، بل إنها لَتأخذ في أحيان كثيرة شكل عَدوَى ثقافية إن صح هذا التعبير، عَدوَى تنتقل بسرعة، وتفلت غالبا من زمام التحكُّم والمراقبة.

هل يمكن القول، في هذه المطالع الأولى للألفية الثالثة، بأن الحوافز والشروط والإمكانات الكفيلة بخلق وتفعيل وإنجاح مبادرات إقامة حِوَارات مثمرة ومستمرة بين الثقافات البشرية، تتوفر فعلا؟ عند إمعان النظر في الأمر، يبدو أن ثمة عراقيل حقيقية تنتصب أمام محاولات إيجاد أرضية ومبادئ عامة لحِوَار ثقافي على الصعيد العالمي يقبل بها الجميع. والظاهر أن كل واحد من الكيانات الثقافية المتواجدة في عالم اليوم، يتشبث بمنظومته المرجعية والقيمية الخاصة، بدرجات متفاوتة من التطرف. ويكاد يكون مستغلقا ومغلقا على نفسه، إلى حد يبدو فيه وكأن الاختلاف

بين هذه الكيانات الثقافية، هو اختلاف جذري لا سبيل إلى تذليله أو تجاوزه. وأنه بدلا من حِوَار ثقافي إيجابي ومُنتج، لا نجد في نهاية المطاف إلا التنافس وصراع المصالح؛ إلا لغة التعصب والعنف وإرادة التسلط وبسط الهيمنة، تطغى سرا وعلانية على العلاقات السائدة بين الكيانات الثقافية.

وحتى لو افترضنا إمكانية توفُّر حدود دنيا معقولة، من حوافز تفعيل الحِوَار بين الثقافات، نظرا لما يتطلبه الحاضر والمستقبل البشريين من تعاون وتبادل وتكامل بين الشعوب - فلا يجب أن تغيب عن البال تماما، التغيُّرَات الكبيرة والعميقة، التي طرأت على المجال العام للتبادل الثقافي على الصعيد العالمي. لقد كبُر العالم و اتسع، كما تكوَّنت فيه مجموعات وتكتلات مُعَقَّدة من العلاقات والمصالح المشتركة. وفضلا عن ذلك فإن ظاهرة العولمة الثقافية، لم تعد تسمح بأن يستمر تطور المبادلات الثقافية بالصُّدفة، أو بشكل إرادي وحر. بل إنها غَدَت تفرض على مختلف الكيانات الثقافية اختيارا حاسما: إما الاندماج والانصهار التدريجي، في منظومة جديدة من قيم ومبادئ ما يُسمَّى بالنظام العالمي الليبرالي الجديد، وإما التقوقع والانكماش، المُفضيان مع مرور الزمن إلى العزلة القاتلة. كيف يجوز لنا والحالة هذه، وأمام هذه المعطيات، رعايةُ الأمل في إمكانية نجاح مبادرات الدعوة إلى قيام حِوَار بين الثقافات البشرية المختلفة، مُؤسَّس على التكافؤ والعدل، في زمن صارت فيه العولمة بهذا المعنى تضبط ساعاته ودقائقه؛ وفي هذه الفترة التاريخية بالذات، التي تتعالى فيها من جديد أصوات مُذكِّرة بالتفوُّق العرقي والثقافي، ومُنذرة بحتمية صراع الثقافات؟

وقبل الخوض في لب الموضوع، نود التذكير بأن جلَّ المبادرات المعاصرة في سبيل مد الجسور الثقافيَّة بين شعوب العالم، وإقامة حوارات بناءة بين الثقافات البشرية- قد صدرت بالأساس من منظمات دوليَّة أو بإيعاز منها. وفي طليعة تلك المنظمات توجد بالتأكيد منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة. فهذه المنظمة بالذات، هي التي أطلقت مبادرة من هذا القبيل في سنة 1999م؛ كما أنها هي التي رَعَت اقتراحاً يقضي باعتبار سنة 2001م، سنة دوليَّة من أجل حقوق الإنسان والحِوَار بين الثقافات[1]. وإذا كانت لهذا الاقتراح جِدَّة، فهي تكمُن ربما في أن

المبادرات السابقة تمَّت في ظرفيَّة تاريخيَّة كان شبح الحرب الباردة لا يزال مخيَّماً عليها، كما أن النظام الدولي السائد آنذاك كان ثنائي القطبية. في حين أن المبادرة الجديدة جاءت في ظروف مُختلفة تماما. وعندما نفكر في هذه المبادرة بدلالة سياقاتها تلك، سنجد أنها في الواقع تعبير إنساني حضاري رفيع المستوى، يُعَدُّ في تقديرنا واحدا من ردود فعل كثيرة أثيرت في أنحاء عديدة من العالم، على إثر اندلاع حرب الخليج الأولى، وظهور نظريات جديدة ومثيرة في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، تتوعَّد بقرب اندلاع حروب الثقافات[2].

وفضلا عن الكثير الذي قيل في شأن مبادرة اليونسكو المذكورة، فهي تتميَّز أيضا بكونها جاءت في المطالع الأولى للألفية الثالثة، وهي حقبة خَطَتْ فيها البشرية بالتأكيد، خطواتها الأولى على عتبات عصر علمي جديد وفريد من نوعه، بدأ يؤثر في العالم بأسره، ويصعب التنبؤ بجميع نتائجه وتبعاته: إنه عصر الثورة المذهلة التي تعرفها حاليا ميادين العلوم وتكنولوجيات الاتصال الجديدة. وقد يكون ما نشهده منها اليوم ليس إلا بداية البداية؛ إذ يبدو، حسب افتراضات المتخصصين، أنها ستستغرق عقودا أخرى قادمة. والأمر الذي بات مؤكدا الآن، أن الجدران بين الثقافات أصبحت سهلة الاختراق، بِفضل الآفاق الواسعة التي فتحتها هذه الثورة. كما بات بمقدور أغلبية سكان المعمورة الوقوف على مُفارقَة غريبة: لم يحدُث على الإطلاق من قبل أن كان لمثل هذا العدد الكبير من البشر، مثل هذا القدر الكبير من التواصل والأمور المشتركة فيما بينهم، كما لم يحدُث أبدا من قبل، أن كانت الأشياء التي تفرِّقُهم بهذه الدرجة من الوضوح. وتحت مفعول هذه الثورة، أصبحت الحقيقة التالية تبرز تدريجيا وتتأكد: أنَّ رحابة العالم وتنوَّع الثقافات البشرية وثراءها، يستحيل تدبيرهما بالفكر الأوحد؛ وأنه لم يعد مُمكنا ولا معقولا ومقبولا، أن ينفرد أي جزء من البشرية، التي تُعَمِّرُ عالم اليوم، وحده بامتلاك صيغ لحلول عامة تنطبق على جميع الشعوب والثقافات. وهذا أمر من شأنه أن يبعث على نوع من الاطمئنان، ويُوحِي بأن خيار الحِوَار بين الثقافات أضحى ضرورة من ضروريات الحياة المعاصرة. فهل من شأن هذه الثورة العلمية الجديدة، أن تُسهم حقا في خلق

فضاء جديد، وشروط ملائمة لتحفيز وتفعيل الحِوَار المأمول بين الثقافات البشرية، وجعلها تتفتَّح على بعضها، أم أنها على العكس من ذلك، قد تسير في اتجاه تعميق الهُوة بينها، وتجعل الحِوَار ذا بعد واحد، تتحكمُّ فيه الثقافة التي تبدو اليوم أكثر هيمنة من غيرها؟

لايساورنا شك في مدى الأهمية التي أصبح الحِوَار بين الثقافات يكتسيها في عالمنا المعاصر، بوصفه بديلا حضاريا في مجال تنمية العلاقات بين الشعوب. بَيْدَ أننا في الوقت ذاته حريصون جدا على التأكيد بأن للحِوَار بين الثقافات مبادئ وأخلاقيات، يتوجب توفُّرُها ومراعاتها، في جميع المُبَادَرات الرامية إلى إنعاشه وتفعيله وجعله مثمِراً. وفي تقديرنا، أن هذا الحِوَار لكي يُرْسى على أسس سليمة ومتينة، ينبغي أن يقوم على مبادئ مُعيَّنة بالذات نحصرها في ثلاثة يبدو لنا أنها هي الأهم، و نعني بها: التسامُح؛ الاعتراف بحق الاختلاف الثقافي؛ وممارسة النقد والنقد الذاتي. ومن المفيد النظر إلى هذه المبادئ واحداً واحداً.

2 - الحِوَار بين الثقافات و مفهوم «التسامُح»

بخصوص المبدأ الأول نُذكِّر بداية، بأن الكلمة العربية «تسامُح»، لها معانٍ اشتقاقيَّة معروفة ومثبتة في أشهر القواميس. ولا نبتدع جديدا عندما نقول: إنها، في مُجمَلها، تلتقي عند أفكار لا تبعد كثيرا عن معاني الصفح والجود و التساهل وغض الطرف. بَيْدَ أن بإمكاننا اليوم أن نلاحظ أن الكلمة عينَها تُتداول في أدبياتنا العربيَّة المعاصرة للدلالة على فكرة احترام ثقافة الآخرين وعقائدهم. ونحن نميل إلى افتراض أن هذه الدلالة، حديثة العهد نسبيا في فكرنا ولساننا العربي. وفي السياق نفسه نشير إلى أن كلمة «تسامُح» تُتدَاوَل أيضا في لغتنا العربية بوصفها مقابلا وترجمة للكلمة الفرنسيَّة "Tolérance"، وهي كلمة وإن كانت معروفة من قبل في اللغة اللاتينية، فإن استعمالها قد راج كثيرا في اللغات الأوروبيَّة منذ سنة 1561م، وبصفة خاصة ضمن خطابات حركة الإصلاح الديني المسيحي. وغيرُ خَافٍ أن النشأة التاريخية لهذه الخطابات ترجع إلى حقبة الحروب الدينية المذهبية الرهيبة التي اندلعت بين المسيحية الكاثوليكية، المهيمنة آنذاك، والمسيحية البروتستانتية الفتيَّة. وهي حروب

أدَّت، كما يذكر التاريخ، إلى تمزيق دول وشعوب أوروبا الغربية خلال فترة طويلة. والظاهر أن الحمولة الدلالية الدينية والأخلاقية التي عَلِقت بالكلمة في تلك الفترة، قد ساعدت على تليين المواقف، والتخفيف من حِدَّة الصراع بين أشياع المذهبين الرئيسيين في المسيحية الأوروبية في ذلك العصر. وعلى الرغم من كون المفهوم الحديث «للتسامح» قد ظهر ونشأ واستخدِم في الحقل الدلالي الديني كما هو واضح، كما أُريد من خلاله مواجهة مظاهر الاستبداد والتعصب والتطرف في العقائد؛ فإنه ما لبث مع مرور الزمن، أن اكتسب دلالات أخرى جديدة، ذات أبعاد فلسفية وسياسية وحقوقية[3].

ولعل التساؤل الذي يهم بحثنا أكثر من غيره، هو التساؤل عن الدور الذي يمكن أن يكون لمفهوم التسامح، في مجال دعم قيم التعدُّدية الثقافية والحِوَار بين الثقافات. وغير خافٍ علينا أن المفهوم يعني من جملة ما يعنيه، أن «تتحمَّل» ثقافةٌ مُعَيَّنَة ثقافةً أخرى مختلفة عنها، وتقبَل التعامل معها، بالرغم مما قد تراه فيها من عيوب وانحرافات». ونحن نفترض أن التسامُح بهذا المعنى ليس كافيا كمبدأ لإنجاح الحِوَار الثقافي في عالم اليوم، إن لم نقل: إنه بات يشكل عرقلة حقيقية أمامه. إن البشرية تتطلع اليوم إلى أن يكون لمفهوم التسامُح، في مجال الحِوَار بين الثقافات، دلالة أقوى وأكثر إيجابية: أن يُفْهَم منه على أنه مجهود يتوجب على كل ثقافة أن تبذله، من أجل الانفتاح على الثقافات الأخرى، وإقرار من طرف كل ثقافة بوجود أمور يمكن تعلُّمُها من الثقافات المختلفة عنها؛ وبوجود حقائق وقيَم ومظاهر ثقافية مختلِفَة عمَّا ألفته وتتبناه وتعتنقه. إن التحلي بهذه النظرة الإيجابية، يعني بالنسبة إلينا استبعادَ المواقف السَّلبيَّة، التي تنظر إلى التسامُح على أنه جُود أو مِنَّة، أو أريحيَّة من الطرف الأقوى نحو الطرف الأضعف، وفي نهاية المطاف الاعترافَ الصريح بحق المغايرة والاختلاف. هكذا فقط يمكن لمبدأ التسامح في نظرنا أن يسهم فعليّا في إيجاد أرضية معقولة للتعايش السلمي بين الثقافات، وفي دعم مُبَادَراتالحِوَارِنها، من أجل مواجهة مظاهر الكراهية والتهميش والنبذ والإقصاء، تجاه المنتمين إلى مجتمعات وثقافات مُعيَّنة.

وبما يحمل على التفاؤل حقا، أن عناصر من هذا المضمون الإيجابي لمفهوم التسامُح قد تمَّ تبنِّيها وإدراجها في وثيقة «إعلان مبادئ حول التسامح»، الصادرة عن منظمة اليونسكو، في سنة 1995م. و بالفعل بإمكاننا أن نقرأ في البند الأول من هذه الوثيقة: «إن التسامُح هو الانسجام داخل الاختلاف. ويتجلى ذلك في تقبُّل مظاهر الغِنَى والاختلاف في الثقافات البشرية التي يزخر بها عالمنا، وكذلك في احترام وتقدير جميع الأشكال والأساليب التي يتم بواسطتها التعبير عن خصائص الوجود البشري. إن التسامُح يتعزز بالمعرفة، وبالتواصل، وبالانفتاح الفكري، وبالإيمان بحرية التفكير والاعتقاد. وليس التسامُح مجرد إلزام أخلاقي وفضيلة مُثلى، الغاية منها إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب؛ بل إنه ليُعَدّ كذلك ضرورة قانونية وسياسية. وفي هذا السياق يجب ألاَّ أن يُنظَر إلى التسامح على أنه مِنَّة وتنازل أو مجاملة؛ فهو قبل كل شيء موقف إيجابي يتلخص في الاعتراف بالحريات الأساسية للآخرين، وبأنه لا حق لأي إنسان في أن يفرض آراءه على غيره»[4].

وعن هذه الدلالة الإيجابية لمفهوم التسامُح، بمقدورنا القول: إنها قد تغتني أكثر، عندما يُراعَى في التعامل بين الثقافات، احترامُ القاعدة الأخلاقية نفسها التي سنَّها الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، في منظومة فلسفته الأخلاقية. وهي قاعدة يبدو أن الفيلسوف قد رمى من خلالها إلى ضبط و إخضاع العلاقات والتعامل بين البشر، لإلزامات و أوامر أخلاقية، ذات طابع عقلٍ كَلِّيٍّ و صارم. فإذا قمنا بتحوير صيغة هذه القاعدة المعروفة واستبدلنا الإنسان فيها بالثقافة، جاز لنا القول: «يجب على كل ثقافة أن تعامِل الثقافات المغايرة لها، وكذلك المنتمين إليها كغاية لا كوسيلة، وبِمِثْلِ ما تُحِبُّ أن تعامَل به». وفي السياق ذاته بإمكان هذه الدلالة الإيجابية لمفهوم التسامُح أن تتقوَّى أكثر، إذا عززناها بمضمون عبارة مشهورة للفيلسوف الأندلسي ابن رشد، بعد أن نُدخِل عليها تعديلا طفيفا: «من العدل أن تأتي كل ثقافة من الحجج لخصومها بمثل ما تأتي به لنفسها؛ أي أن تجتهد كل ثقافة في طلب الحجج لخصومها بقدر ما تجتهد في طلب الحجج لنفسها؛ وأن تقبل من خصومها النوع نفسه

من الحجج الذي تقبله لنفسها»[5].

وبإيجاز نقول: إن مفهوم التسامُح -كما هو متداول في الفكر الأخلاقي المعاصر- قد اكتسب دلالة جديدة أضحى من خلالها ينحو إلى أن يصبح قيمة أخلاقية وقانونية عالمية، قِوامُها احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، والإقرار بالحريات الأساسية للآَخرين، وبحقوق الاختلاف الثقافي. ونلاحظ في هذا السياق أن المفهوم قد وَرَدَ واستُخدِم مرات عديدة، في مواد وبنود الإعلانات والمواثيق العالمية لحقوق الإنسان؛ هذا فضلا عن أن مضامينه الجديدة تتسع الآن لتصبح جزءاً من ثقافة عالمية يُسهِم فيها الجميع. وهي ثقافة تسعى إلى اقتراح الشروط الأخلاقية العامة، التي من شأنها أن تُسهم في تحقيق التعاون والتعايش السلمي بين الشعوب.

ولهذه الاعتبارات جميعا نقول: إن ثقافتنا العربية الإسلامية أضحت في حاجة ماسة إلى احتضان المضامين الجديدة لمفهوم التسامح، التي غدت من الشروط الواجبة لإنجاح الحِوَار بين الثقافات؛ وللوقوف على حقيقة الطابع النسبي لجميع الكيانات الثقافية المتواجدة في عالم اليوم، رغم ما قد يكون لبعضها من تاريخ تليد، وعطاءات إنسانية جليلة. أما الاعتقاد بأن ثقافة مُعيَّنة بالذات تملك وحدها الحقيقة دون سائر الثقافات الأخرى؛ وتضم وحدها القيم الأخلاقية السامية دون سواها، فإنه يفضي بالضرورة إلى التعصُّب الأعمى والاستبداد على الصعيد العالمي. وتصل في نهاية المطاف إلى رفض الفكر الآخر جملة وتفصيلا. وهذه مناسبة للتذكير بأن المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية، إذا كان من حقهم الاعتقاد بأن منظومتهم هي من أعرق وأغنى المنظومات الثقافية في العالم، فينبغي ألا يكون ذلك مبررا للانسياق مع الادعاء بأن الثقافات البشرية الأخرى أقل شأنا، أو مجرد أصداء ونسخ باهتة من ثقافتهم. كما يتوجَّب ألا ينتظروا من الآخرين اعتناق واتباع قيمهم الثقافية الخاصة. ومن المفروض أن يكون واضحا لجميع الأطراف أن الحِوَار العقلاني السليم والإيجابي بين الثقافات كما نتصوره، هو غير الدَّعوَة وغير التبشِير.

3 - الحِوَار بين الثقافات و «الحق في الاختلاف»

نصل الآن إلى تحليل مبدأ «الحق في الاختلاف الثقافي»، وهو مبدأ ينتمي إلى مبادئ الجيل الثالث لمنظومة حقوق الإنسان، المُتعارف عليها عالمِيّاً[6]. وهي مبادئ تعترف صراحة لجميع الثقافات البشرية بكونها متعادلة ومتساوية. وكما فعلنا بالنسبة لمفهوم التسامح، نحرص هنا أيضا على إعطاء مبدأ الحق في الاختلاف الثقافي، ما نرى أنه المضمون السليم والإيجابي، الذي يُسهم في تنمية روح التعاون بين الشعوب، والحِوَار المُثمر بين الثقافات. وإرساؤُه يشكِّل دعامةً متينة للنظام الديموقراطي على الصعيد العالمي. إن الإقرار العالمِيَّ بهذا المبدأ، يعني القبولَ بحقيقة بات من الصعب تجاهلُها وغضُّ الطرف عنها في عالمنا المعاصر: حقيقة أن الاختلاف والتنوُّع بين الكيانات الثقافات المتواجدة في العالم هو ظاهرة تاريخية واقعية وملموسة. وبناءً عليه، فإن الحديث عن أخلاقيات الحِوَار بين الثقافات، إذا أُرِيدَ منه أن يكون بنَّاء، فإنه يتطلب الوعي بأهمية ظاهرة الاختلاف بوصفها إحدى الخصائص الأساسية للمجتمعات البشرية. كما يتطلب الوعي بأن الاختلافات توجد حتى داخل المجموعات الثقافية التي تربطها علاقات القرابة أو الجوار؛ بل حتى داخل الكيان الثقافي الواحد الذي يُفترَض أنه متماسك ومُتَجَانِس. فلا نعرف ثقافة بشرية واحدة خلَت من شوائب التعدُّد، ولذلك أصبحت تُؤَلِّف وحدة منسجمة تمام الانسجام. فداخل كل ثقافة، ومهما عظم شأنها، توجد اختلافات ومُتغيِّرات عديدة، تُعطِي الانطباع في كثير من الأحيان بأنها جذرية ومُستعصية على كل توفيق. والتاريخ نفسه يذكرنا أن كثيرا من الحروب الدموية الكبرى، قد اندلعت بين دول تنتمي إلى الثقافة الأم نفسها. وها نحن نشاهد اليوم التناقضات الناجمة عن ظاهرة العولمة، وهي تتفجَّر داخل مجموعة الدول التي تنتمي إلى كيان الثقافة الغربية نفسها.

وعند إثارة مسألة اختلاف الثقافات البشرية وتمايزها عن بعضها، يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل المهم : هل من شأن الاعتراف بواقعية هذه الظاهرة، أن يُفضِي إلى القبول بفكرة أن جميع الثقافات متساوية ومتكافئة، وأن لها مبدئيا القيمة

نفسها؛ وأنها تتساكن وتتجاور وتتعايش في المكان رغم الاختلافات البيِّنة فيما بينها؟ أم على العكس من ذلك، إن هذا الاعتراف يستدعي التسليم بكونها غير متساوية في القيمة، وبأنها متفاضلة من حيث مستويات الرقي والتقدم، وأنها بناء على ذلك متعاقبة تَرَاتُبيًّا في الزمان؟ وبتعبير آخر، هل هذا الاعتراف يُفضِي بنا حتما إلى تصنيف الثقافات بوصفها متفاوتة في القدر والقيمة والمراتب؛ وأن كل واحدة منها تحتل درجة مُعَيَّنَة في سُلَّم افتراضِيٍّ للتطور والتقدم، تتدرَّج عليه المجتمعات البشرية خلال مسيراتها التاريخية، ويتألف من درجات عُليا وراقية وأخرى دُنيا ومنحطة؟

للتفكير في التساؤل السابق، علينا ألا ننسى أن ظاهرة الاختلاف والتمايز بين الثقافات، كثيرا ما استُغِلَّت وأُوِّلَت من منظور ذلك السُلَّم المعياري الافتراضي. وليس بالأمر الخافي أنه إلى عهد ليس بعيدا، ادَّعَت زُمرَة من علماء الأنثروبولوجيا في الغرب، أن تَّعَدُّد واختلاف وتَّنَوُّع أشكال الثقافات البشرية، يعكِس اختلافا طبيعيا وواقعيا بين الشعوب وعقلياتها؛ وأن هناك تغايُراً مطلقا، يُميِّز ثقافة المُتحضِّرين عن ثقافة المتوحشين والبدائيين؛ ويُميِّز بالتالي الحضارة الغربية عموما، عن باقي حضارات وثقافات المجتمعات البشرية الأخرى. ومن خلال هذا المنطلق تَمَّ الترويج لأطروحة ذائعة الصيت تقول بتفوُّق الثقافة الغربية، بفضل ما يتميز به المنتمون إليها من خصوصيَّات وراثية سُلاليَّة وعرقيَّة راقية؛ وانحطاط ثقافات بشرية أخرى وتخلفها، لعوامل وأسباب مُماثلة. ومن المؤكد أن الأفكار المُترتبة على هذا الموقف، قد أسهمت في جعل قضية التنوع و الاختلاف بين الثقافات البشرية، تصبح ذريعةً في يد دُعاة التمييز العنصري، لتسويغ الاستعمار والهيمنة، وازدراء الشعوب والثقافات المغايرة و تهميشها.

وثمة مُفارقة غريبة في هذا السياق كشفت عنها دراسات باحثين غربيين معاصرين. ومفاد هذه المُفارقة أن العقل الغربي، بمقدار ما يدعو إلى ضرورة الاعتراف بالطابع العالميِّ والكونيِّ لمفاهيم معينة مثل المساواة والديموقراطية وحقوق الإنسان، وهي عموما مفاهيم من بنات ثقافته وحداثته، بمقدار ما نراه يسجُن نفسه في خصوصيات تهُوليَّ ثقافية الضيقة، ومن ثم يتمادى في إصراره على إقصاء

وتهميش ثقافة الآخرين. إلى حد يبدو فيه وكأن الهُوية الثقافية للغرب بصفة عامة، مسكونة دوما بعقدة التفوُّق والاستعلاء على ما سواها من الهُويات الثقافية الأخرى. هذا رغم حرص الناطقين باسم الثقافة الغربية، على مخاطبة الثقافات الأخرى باسم قيم الحداثة والعلمانية والديموقراطية، ومن خلال شعارات ضرورة الانفتاح والحِوَار بين الثقافات. والظاهر أن هذه العقدة لا تنفك تلازم الثقافة الغربية منذ بداية الحقبة الحديثة، مع ما رافقها من اكتشافات جغرافية وحروب استعمارية. ومن هذا الموقع الاستعلائي، تُصِرُّ الدول الغربية المُهيمنة في عالم اليوم، على مصادرة حق الآخرين في الاختلاف والاختيار، وعلى احتكار امتياز بلورة وصياغة القيم التي لها وحدها الحق في أن تكون كونيَّة، وعلى نُكران هذا الحق على غيرها من المنتمين إلى الثقافات المغايرة. وهكذا نراها تسعى بجميع الوسائل إلى فرض رؤيتها الثقافية الخاصَّة على أنها القانون الكوني الذي يتوجب تعميمُه على العالم بأسره. وتبعاً لذلك فهي ترفُضُ الاعتراف بأيِّ نموذج حضاري وثقافي مغاير لها، لا يستنسخ نموذجها، حتى وإن كان النموذج المُقْصَى مُتفتحاً على القيم الإنسانية الجديرة بالتقدير في الثقافة الغربية، وعلى رأسها قيم الحداثة وحقوق الإنسان.

إن الغرب المتقدم، وعلى ما بات يتضح للعيان باستمرار، يبدو وكأنه عاجز عن الاعتراف بالآخر، إذا لم يُرجِع إليه هذا الآخر صورتَه المنتظرة منه. وأي خروج عن معالم هذه الصورة، يُنظر إليه في أحسن الأحوال، على أنه ضرب من الاختلاف والمُغايرة، قد يثير بعض الدهشة والاستغراب، ولكنه في نهاية المطاف يُعتبر في عيون علمائه ونُخَبه السياسية والفكرية دليلا على التخلُّف والجمود، إن لم نقل دليلاً على التمرُّد والعقوق. بَيْدَ أن من واجبنا كذلك الاعتراف بأن ثمة فئة مستنيرة، من علماء الغرب ومفكريه، كانت لها نظرة مختلفة للأمور. فقد رفضت المواقف السابقة بصراحة وشجاعة قل نظيرهما، واستبعدت احتمال وجود أية علاقة ضرورية ومباشرة، بين ازدهار الثقافات البشرية و تقدُّمها، وبين ما يُزعَمُ أنه تفوُّق و امتياز عرقي لشعب من الشعوب. كما أنها دافعت عن فكرة أن الازدهار الثقافي لايتحقق، في تاريخ المجتمعات البشرية، إلا حيث تتوفر هناك ظروف تُيسِّر عملية انفتاح

الثقافات على بعضها وتلاقحها؛ وأن التَّواصُل والتعاون بين الثقافات البشرية يُعَدُّ مصدرا للإثراء المتبادل؛ وأن الانكماش والعزلة يُفضيان حتما إلى العقم والجمود الثقافي[7].

نحن نؤمن بأن الاختلافَ في الثقافات البشرية ظاهرةٌ اجتماعية تاريخية وواقعية، تعبر عن طبيعة الحياة والحياة الاجتماعية ذاتها. ونرجِّح أنها، مثلها في ذلك مثل التَّنَوُّع البيولوجي، ظاهرة دائمة دوام الوجود على هذه الأرض، وأنها منبع وشرط تطوُّر الحضارات البشرية. وهي دون شك عامل مهم في تجديد حيوية وخصوبة وتفتح المجتمعات على بعضها. إن الثقافات البشرية المتنوعة المنتشرة في أنحاء المعمورة، يَدين بعضها لبعض ربما بأهم ما يملك؛ وكل واحدة منها هي في نهاية المطاف، حصيلة تلاقح وتمازج متعدد الجذور والمشارب. وفي تقديرنا، أنّ الإبداع في المجال الثقافي، لا يمكن أن ينمو ويزدهر في بيئة ثقافية معزولة ومنكمشة على نفسها، وإنما هو على العكس من ذلك يجد حيويته و خصوبته في تضافر وتفاعل العناصر المختلفة عن بعضها. وبإمكاننا مُماثلة اختلاف الثقافات باختلاف أزهار ونباتات حديقة ما: قد تختلف في أشكالها وألوانها وروائحها، لكنها تشكل في مجموعها حديقة غنّاء واحدة. وتلك حقائق تستوجب منا التسليم بأن الحِوَار المثمر بين الثقافات، يتطلب الإقرار بمبدأ حق الاختلاف؛ وبقبول فكرة أن الثقافات المتحاورة تختلف عن بعضها في العادات وفي المعتقدات، وفي التصورات عن الإنسان والحياة والطبيعة والكون؛ وبألا جدوى في النهاية، من أن تحاور ثقافةٌ ما ثقافةً أخرى تماثلها وتتفق معها في كل شيء، ولا تختلف عنها في أي شيء.

إن مبدأ «احترام التَّنَوُّع والاختلاف الثقافي»، قد ارتقى اليوم إلى مرتبة حق من الحقوق الأساسية للشعوب، كما أصبح معدودا من بين الشروط الضرورية، لتنمية روح التعاون و الإثراء المتبادل، وحسن الجوار بين المجتمعات البشرية في عالم اليوم. وقد كانت الغاية من إثباته هي الدفاعُ عن مبادئ العدالة والمساواة بين الشعوب وثقافاتها، وحماية عن الهويات الثقافية للشعوب، ومناهضة مظاهر الاستلاب الثقافي. وفي الوقت ذاته توفير درع قانوني لحماية ظاهرة التعدُّد والتنوُّع الثقافي في العالم، بوصفها مجالا خصبا للتعاون، وإمكانية ديموقراطية بفضلها يمكن إنقاذ ثقافات

كثيرة من التشوُّه و الانحلال. وإذا كنا نعترف بأن المطالبة باحترام هذا الحق، تكون في كثير من الأحيان، تعبيرا عن صحوة المجتمعات المقهورة، التي لا تزال تعيش تحت نير الاستعمار والاحتلال والهيمنة، للدفاع عن كرامتها وسعيا إلى صيانة هويتها الثقافية؛ فلسنا إطلاقا من دعاة تضخيم مبدأ حق الاختلاف إلى حد أن يجد المنتمون إلى ثقافة مَّا أنفسهم في نهاية المطاف مصابين بحالة من الفصام الثقافي، مستكينين إلى قيم خصوصية مرفوعة إلى درجة المطلق، ومتنازلين عن طموحات شعوبهم في تحقيق التحديث والعدالة والديموقراطية والتنمية.

4 - الحِوَار بين الثقافات و «النَّقد الذاتي»

نعتقد أن المجتمعات البشرية، مهما حرصت على أن تظل وفيَّة لقيمها الثقافية في أصولها وأشكالها العريقة، فمن الصعب عليها، إن لم نقل من المستحيل، أن تظل قادرة على الاستمرار في الحياة إلى الأبد، خاضعة لسلطة تأويلات وحيدة وجامدة لتلك القيم، أن تستمر رافِضَة الاعتراف بقوَّة سُلطة الزمن وعوارضه والتاريخ عليها. ومن المؤكَّد تاريخيا أنه خلال حِقب زمنيَّة قد تطول أو تقصر، تظهر عوامل وظروف قد تبدو غير متوقَّعَة ومُفَاجِئَة، تُرغِم المجتمعات البشرية على القيام بعمليَّة محاسبة ومراجعة نقديَّة للذات، وعلى الاجتهاد من أجل إبداع تأويلات أخرى لقيمها تُمَكِّنها من تجديد تساؤلاتها، وإعادة سبك وصياغة أجوبتها؛ وفي نهاية المطاف من استعادة التوازن المختل، بفِعْل تحديَّات داخلية أو خارجية. بَيْدَ أن هذا التوازن الجديد لن يُعَمِّرَ بدوره إلى ما لا نهاية له. إن الرؤية التاريخية والواقعيَّة والحكيمة للأشياء، تكشف لنا أن مسيرة التاريخ البشري لا تتوقف؛ وأن الواقع المادي والاجتماعي والثقافي للمجتمعات البشرية يوجد في حالة صيرورة وتغيُّر مُسْتَمِرَّيْن، حتى إن بدا ساكنا أو بطيء الحركة. ومن منظور هذه الصيرورة، فإن الحالة الطبيعيَّة والسويَّة لأيَّة ثقافة، هي أن تظل قادرة على الحياة وعلى التطور في أجواء الانفتاح والتفاعل والتبادل والحِوَار مع ثقافات أخرى؛ ومن ثم فإن كل ثقافة هي في نهاية الأمر عمليَّة مُثاقفة مفتوحة ومستمرة.

ولكن الأجواء العامة المُتَاحة، التي يُمكِن أن تُجْرى فيها الحِوارَات بين الثقافات،

تكون في كثير من الأحيان مَرْتَعا للأحكام المُسْبَقَة، وللتصوُّرات الجاهزة عن الثقافة المُغَايِرَة، ومشحونة بالمشاعر الانفعالية السلبيَّة تجاهها. وتلك أمور تعيق بالتأكيد انطلاق الحِوَار على أسس سليمة ومتينة. بَيْدَ أن الحِوَار عندما يستند إلى أخلاقيات يكون من مبادئها التسامح والاعتراف بالحق في الاختلاف، فإن ذلك قد يسهم فِعليّاً في تهيئة أجواء معنوية وفِكريَّة مُلائِمة، تشجِّع على قبول مُراجعة الآراء والمواقف القبليَّة، وممارسة النَّقد والنَّقد الذاتي. ونعتقد أن هذا المبدأ الأخير إذا احترم من كافة أطراف الحِوَار، ومُورِسَ بنزاهة وحسن نيَّة، يمكن أن يُفضِي بكل طرف إلى الاجتهاد، من أجل تحسين معرفته بثقافة الطرف الآخر بقدر الإمكان، وإلى تفهُّم مرجعياتها القيميَّة ومراكز اهتماماتها وانشغالاتها؛ ومن ثم إلى إعادة النظر في الأحكام المُسْبَقَة التي يتبنَّاها، والسعي إلى إصلاح الصورة المشوَّهة المُكوَّنة لديه عنها.

من خلال هذه المعطيات، ماذا يمكن أن يعنيَه النَّقد والنَّقد الذاتي، بالنسبة للمنتمين إلى الثقافة العربيَّة الإسلامِيَّوهم، كما لا يخفى، الذين ترشِّحُهم الأوضاع الحالية في العالم المعاصر وتوجُّهاتها في الأفق المنظور، ليكونوا المعنيين الرئيسيين بقضية الحِوَار؟ عند التفكير في فحوى السؤال، يحسُن بنا لفْتُ النظر إلى أننا نعتبر ممارسة النَّقد والنَّقد الذاتي في مجال الحِوَار بين الثقافات شرطا أخلاقيا واجِباً. والإيفاء به كاملا يستوجب في رأينا القيام بالعمليتين معا: فالاكتفاء بالنَّقد وحده قد يقود في نهاية المطاف، إلى تحميل الطرف الآخر مسؤولية تردِّي العلاقات وتفاقم المشاكل القائمة واستعصاء حلها، ومن ثم إلى السقوط في شباك ما دُرِجَ على تسميته بعقدة المؤامرة. كما أن الاقتصار على النَّقد الذاتي وحده، قد يفضي بدوره إلى «مازوشيَّة» فكرية إن صح هذا التعبير، يكون من أعراضها تضخيم الشعور بالذنب، والالتذاذ بتأنيب الذات، والتقبل السلبي لجميع ما يُصدِرُه الآخرون من أحكام، ويكيلونه من اتهامات.

وثمة ملاحظة يتوجب إبداؤها بصدد السؤال السابق، وتتعيَّن في أن ثقافة النَّقد والنَّقد الذاتي، تبدو نادرة جدا في تراثنا الثقافي التاريخي، كما في حاضرنا السياسيِّ والفِكريِّ . ولا نكشِف عن سرٍّ عندما نُذَكِّر بأن الأصداء القليلة التي نسمعها اليوم

عن ثقافة النقد عندنا، هي أصداء خافتة وباهتة، وهي لا تكاد تتردد إلا في بعض فضاءات الفكر التنظيري الصِّرف، أو في ثنايا الخطابات الإيديولوجيَّة التعبويَّة، التي تتلبَّس أسلوب التفكير النَّقدي الحداثي. أما عن الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة، التي لا تخفى على عيون الملاحظين، فنرجح أنها تؤول عموما وفي مجملها إلى تعثر الفكر الديموقراطي وسوء حظه في بلداننا، حيث لا يلقى فيها ترحيبا رسميا صادقاً، ولا نجاحا مُعْتَرَفاً له عالَمِياً بالصدق وبالمِصْداقيَّة، رغم كوننا في أمس الحاجة إليه. مما يجعل مراصدُ الآخَر، التي تُخضِعنا للمراقبة في الشاذة والفذة، تنظر إلينا باعتبارنا نشكل ظاهرة «الاستثناء» دون العالمين، في استعصائنا وفي مقاومتنا للمَدِّ الديموقراطي الذي يطال جميع أنحاء المعمورة.

وفي الإطار نفسه، هناك مسألة أخرى تستوجب الاعتراف الواضح بها. وتتلخَّص في كون تأثيرات الثقافة الغربيَّة الحديثة و مُكوِّناتها، قد غزت ثقافتنا العربيَّة الإسلاميَّة منذ ما يزيد على خمسة قرون، وهي لا تزال تكتسحها حتى اليوم. وما عاد بالإمكان إنكار الخطر الكبير الذي أحدثه فينا ذلك الغزو أو إخفاؤه؛ فانعكاساتُه باديَة بوضوح في جميع مناحي حياتنا. وإذا كانت الصورة التي تبدو راسخة، في الذاكرة الجماعيَّة للمنتمين إلى الثقافة العربيَّة والإسلاميَّة عن الغرب، وخاصة منذ حقبة الحروب الاستعماريَّة وما تلاها، تظهرهُ بكونه جيوشا عاديَّة غازيَّة تحتل وتستعْمِر وتدمِّر وتنهَب، ودسائس ومؤامرات تُحاك للشعوب هنا وهناك، وثقافة مسكونة بعقدة الاستعلاء والتفوق والهيمنة، تحتقر وتدوس على قيم الثقافات المغايرة المغلوبة على أمرها؛ إذا كانت تلك هي معالم الصورة العامة التي نحملها في ذاكرتنا الجماعية عن الغرب، فينبغي ألاَّ يفضي بنا ذلك إلى نسيان أن ملاقاتنا التاريخيَّة مع الغرب في جبهات متعددة، رغم ما سببته لنا من صدمات ونكبات وإهانات، قد فتحت عيوننا وجعلتنا نكتشف أن للغرب أيضا ثقافة جديدة تحمل قيَماً إنسانيَّة مشتركة جديرة بالتقدير، وآدابا و فنونا و علوما نافعة وتكنولوجيا؛ وأن بعض مكونات تلك الثقافة يَسَّرَت لنا سُبُلَ إدخال إصلاحات مهمة في أنظمة الحكم والإدارة والتعليم والصحة عندنا؛ كما أتاحت لنا إمكانات للتعرُّف على العلوم

الحديثة ومناهجها، وامتلاكَ مناهج علمية خصبة وناجعة لدراسة تاريخنا وتراثنا؛ وغير ذلك مما يدخل في مجال التحديث الثقافي والمجتمعي.

ومن باب المكاشفة الصريحة للنفس، يتحتم علينا الإقرار بأن عديدا من عناصر ومكونات الثقافة الغربيَّة الحديثة والمعاصرة، أضحت واحدا من المصادر الأساسيَّة في تشكيل وَعينا العربي الحديث، وفي إثراء ثقافتنا العربيَّة الإسلاميَّة العالِمَة، في المجالات العلميَّة والأدبيَّة، والفنيَّة، والفلسفيَّة، والسياسيَّة، والحقوقيَّة. وشئنا أم أبينا، ستظل بعض تلك العناصر حاضرة في ثقافتنا: حاضرة بوصفها نماذج إنسانيَّة أثبتت جدواها وفاعليتها، كما ثبت أن ليس بمقدورنا الاستغناء عن الاستعانة بها في المرحلة الراهنة للتطور الحضاري البشري. وإن نحن أردنا أن نكون حاضرين وفاعلين في زماننا، فليس أمامنا والحالة هذه إلا أن نستوعب مغزى هذه الحقيقة الساطعة: إن التفاعل والتبادل بين الثقافات غدا ظاهرة موضوعيَّة وعالميَّة لم يعد بالإمكان تجاهلها. ولا وجود اليوم لحواجز قادرة على الصمود طويلا أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية الحالية. ومن الحقوق المشروعة لشعوبنا الطموحة والحالة هذه، ألا تبقى مستسلمة ومستكينة؛ وألا يبقى مستقبلها ومصائرها رهينة بيد تأويلات جامدة لقيمها ولتاريخها، تأويلات يأبى المدافعون عنها أن يأتيها النَّقد والنَّقد الذاتي، لا من خلفها ولا من بين أيديها.

ذلك بعض مِمَّا يمكن أن يعنيَه النَّقد والنَّقد الذاتي بالنسبة إلينا. ولكن الغرب عموما، مُمَثَّلا في أقطابه الكبار وإمبراطورياته العظمى ذات الماضي الاستعماري العريق، لا يبادلنا ما يقترب من رؤيتنا النَّقدية الذاتيَّة، إلا في أحوال نادرة. وتلك حقيقة لا تزال تتأكد لنا من خلال القراءة المتأنِيَّة لِمَا قاله وكتبه عنا رحَّالاته المستكشفون، وعلماؤه ومستشرقوه، وساسته ومُنظِّرُو ثقافته المعاصرون. والحق أنه باستثناء حالات نادرة، فإن أغلب هؤلاء لم يقوموا بمراجعة جديَّة ومسؤولة لتصوُّراتهم السلبيَّة المجحِفة عن حضارتنا العربيَّة الإسلاميَّة، ولا تراجعوا كليَّة عن الأحكام السريعة والمسبقة التي أطلقها علينا أسلافُهم جزافا في عهود سابقة، ولا تزال أدبيات أحفادهم تزخر بها وتعيد إنتاجها، رغم أن زمانها قد ولّى إلى غير رجعة.

ويمكن أن نذكِّرَ هنا، على سبيل المثال لا الحصر، بعَيِّنة نَمَطِيَّة من تلك الأحكام المشهورة التي لا تنفك تتناسل ويُعاد إنتاجها في صيغ جديدة، منذ أن أطلقها أوَّل مرة المستشرق الفرنسي المشهور ارنست رينان(1823-1892) : إن الغرب فعّال، وعقلاني، ومادي وواقعي، ويعيش في النسبي، وزمانُه غير قابل للتكرار وللإعادة، وهو يؤمن بالمستقبل وبالتخطيط له. وفي مقابل ذلك، فإن الشرق والأقطار التي تدور في فلك ثقافته، منفعل ووجداني، وغارق في الروحانيَّات والغيبيَّات والمقدورات؛ ومنظومته القيميَّة مطلقة وجامدة؛ وزمانه يُكرِّر نفسه باستمرار.

وفضلا عن ذلك، فإن الغرب نادرا ما تجرّأ على الاعتراف صادقا بأن للثقافة الإسلاميَّة دَيْنا بَيِّناً عليه، حتى ولو كان يعود إلى حقبة سابقة من تاريخ تطور البشريَّة. وحالته هاته تكاد تشبه حالة المريض النفسي، الذي يُصِرُّ لاشعوريا على التنكُّر للذكريات المُنفرة من ماضيه ومحوِها، ويتمادى بالتالي في نسيان جميع ما يمكن أن يذكّره بِدَيْنه لتلك الثقافة. إن الغرب عموما ورغم الحداثة التي يتغنى بها ويرفع لواءها، ورغم اتساع آفاق ثقافته وعلومه، يبدو وكأنه لا يزال يحمل في أعماقه بعضاً من رواسب كراهيَّة دفينة، تجاه ما كان يعتبره في حقبة تاريخيَّة ماضيَّة عدواً لدودا له، ونعني بذلك الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة و المنتمين إليها[8].

وينضاف إلى هذه اللوحة عنصر آخر يجب ألا يُغفَل: أن المواطن الغربي عموما يكاد يجهل تماما الجوانب الإنسانية الإيجابية والمشرقة في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة وفي ماضيها. ومعرفته لهذه الثقافة لا تعدو أن تكون نُتَفا منتقاة ومشحونة بمجموعة من الصور النمطية. وجديدُها إن وُجِدَ، يقتصر في أحسن الأحوال على أن لهذه الثقافة مشكلا مزمنا مع اليهود الصهاينة في فلسطين، وأنها تربة خصبة للتطرف وما ينجم عنه؛ وأن القسم الكبير من البترول الذي يستهلكه الغرب يأتي من صحاري وبحار البلدان المنتمين إليها. ولا نستغرب والحالة هذه أن تزعجَه ظاهرة الانتفاضة والصحوة السياسيَّة التي تشهدها اليوم أغلبية الشعوب المنتمية إلى الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة. كما لا نستغرب أن يتضخّم عنده الشعور بهذا الإزعاج، وخاصة في زمن اشتداد التوتر والأزمات، إلى حد أن يتم الإفصاح عنه في نظريات مثل «صدام

الثقافات» و «العولمة الديموقراطية»[9]. والظاهر أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، فهناك عناصر أخرى يمكن إضافتها إلى هذه الصورة السلبيَّة، التي يحملها المنتمون إلى الثقافة العربية والإسلامية عن الغرب، وتشاطرهم إياها بدون شك شعوب أخرى: إذا كان الغرب يظهر عقلانيا وعلمانيا وديموقراطيا داخل حدوده، فصورته خارج تلك الحدود مناقضة لذلك تماما: فهو يحرص على الظهور وكأنه يمثل الثقافة العالميَّة الوحيدة التي تملك الحقيقة، وتملك بالتالي مؤهلات الانتشار في العالم بأسره. إنه يحرص على الظهور وكأنه يملك النظام السياسي المثالي القادر وحده على تحقيق الخير والسلام لجميع شعوب العالم؛ وهو في نهاية المطاف يدير هذا العالم كما لو كان مجرد سوق كبرى. أما نظرته إلى الثقافات الأخرى المغايرة له، فتُوحِي في أحيان كثيرة وكأنها بالنسبة إليه، لا تعدو أن تكون آثارا وأطلالا عتيقة، صالحة فقط للفرجة وللحفظ في المتاحف.

وما دمنا نتحدث عن مواقف الغرب تجاه ثقافتنا العربية الإسلامية، وتجاه الثقافات المغايرة بصفة عامة، يكون من المفيد قبل ختم هذه الفقرة، التطرق ولو بإيجاز إلى مسألة أخرى طالما أجلنا إثارتها: هل لا تزال هناك مسوغات معقولة، للاستمرار في عقد الأمل على أن منظمة الأمم المتحدة في وضعيتها الراهنة، قادرة على قيادة شعوب وثقافات العالم إلى حِوَار مثمر وبناء؟ نحن نعلم أن أبواب هذه المنظمة مفتوحة مبدئيا وعلى قدم المساواة لجميع دول العالم؛ كما ليس بغائب عنا أن رفوف مؤسساتها مكدسة بالوثائق العديدة المُصادَق عليها، والمتعلقة بحقوق الإنسان والتعددية الثقافية والتَّنَوُّع الثقافي، والحقوق الاجتماعية والثقافية للشعوب. ولا شك في أن الغايات الإنسانية النبيلة لتلك الوثائق وكذا مضامينها، لا تزال صالحة حتى الآن لتكون مرجعيَّة قيِّمة يتوجب التشبث بها والدفاع عنها، رغم أنها كثيرا ما تكون عرضة للانتهاك، وفي غالب الأحيان لا نشعر أن لها مفعولا أو أثرا إلا على الورق. ولقد أثبتت تجارب عديدة بالملموس أن مؤسسات هذه المنظمة أصبحت عاجزة تماما عن تحقيق السلام والمساواة والعدالة في العالم، بسبب أنها تكاد تكون رهينة دائمة في أيدي القوى العظمى المُهيمنة على العالم المعاصر، إلى الحد الذي

بات يُخَيَّل إلينا فيه أن إقامة نظام عالمي ديموقراطي وعادل سيظل دائما مطمحا طوباوياً. ولا نملك هنا إلا أن نضم صوتنا بقوة، إلى الأصوات المنادية بضرورة إدخال تعديلات جذرية على قوانين هذه المنظمة وعلى هياكلها، حتى تكون لها جدوى فعلية، وتصبح أكثر إنصافا وديموقراطية.

5 - خاتمة و استخلاصات

بات بمقدورنا الآن الخروج بالاستخلاص الآتي: لعل الحوار بين الثقافات هو الأرضيةَ الأنسب للتحفيز على مبادرات التعاون في مجالات أخرى. وفي تقديرنا، أنه من الصعب أن تتوفَّر مقومات نجاحه إذا كانت العلاقات بين المتحاورين غير متكافئة، وإذا لم يتم الإقرار الصريح بالإنسانية المشتركة والمتساوية بالنسبة للمنتمين إلى جميع الثقافات البشرية؛ وبصفة خاصة إذا ظل كل طرف من الأطراف المتحاورة مُصرّاً على أن رأيه هو السلطة المطلقة، وأنه النموذج الكامل الذي يجب أن يحتذي؛ وأن الطرف الثاني مغلوب على أمره، وأن الإنصات إليه هو من باب المجاملة فقط. وفي نهاية المطاف، إذا استمر كل طرف متشبثا بأحكامه المسبقة عن الطرف الآخر؛ وواثقا بأن الأفكار المُغَايِرَة لمنظومته المرجعية، هي بالضرورة أفكار خاطئة و متخلِّفة.

لقد سعينا، من خلال ما تقدم من تحليلات، إلى توضيح مسألة أن للحِوَار بين الثقافات مُقوِّماته ومبادئَه، التي بدونها لن يكون مفيدا ولا مثمرا ولا حتى ذا جدوى. كما قمنا بحصر تلك المبادئ على الأقل في ثلاثة هي: التسامح، والحق في الاختلاف الثقافي، والنقد والنقد الذاتي. ونضيف الآن أن بالإمكان تعزيز تلك المبادئ بعناصر أخرى، يمكن أن تزيد من فرص نجاح هذا المسعى الحميد. ومنها ضرورةُ التحرُّر قدر الإمكان من النزعة السجالية والافتخارية، ومن الرغبة في أن يكون الهدف الأول والأخير من الحوار الثقافي، هو تحقيق التماثل والتطابق التام في وجهات النظر المُتَحَاوِرَة؛ ففي هذه الحالة سيكون من باب الأماني المستحيلة حقا، أن ننتظر من الثقافة الغربية أن تتطابق في يوم من الأيام مع تطلُّعات وتوجهات الثقافة العربية الإسلامية وتتماثل معها تماما. كما سيكون من باب المستحيلات الاعتقاد بإمكان حدوث معجزة تتحول معها الثقافة العربية الإسلامية إلى نسخة طبق الأصل

من الثقافة الغربية. وما هو متاح في هذا المجال وممكن واقعيا التطلع إليه، هو تنمية أشكال مختلفة من التعاون على قدم المساواة، بين الثقافتين معا، ومع باقي الثقافات الإنسانية الأخرى، على أسس حقوق الإنسان والحقوق الثقافية للشعوب.

ومن المستحسَن أيضا ألا يقتصر الحِوَار بين الثقافات على الواجهة الدينية فقط، وهي كما لا يخفى الواجهة التي تُسلَّط عليها الأضواء اليوم وترشّحها لتكون الجبهة الأمامية للصراع والصدام بين الثقافات في عالمنا المعاصر. فرغم الأهمية الكبيرة التي تكتسيها الديانات في حياة الشعوب، فهي في تقديرنا لا تستغرق جميع مكونات الثقافة أيّاً كانت. لذلك يجب أن يمتد الحِوَار ليشمل مكونات ثقافية أخرى مثل الآداب والفلسفة والفنون والقيم الإنسانية المشتركة. فمن شأن هذه المكونات أن تسهم بدورها وبفعالية مُتميزة، في إثراء الحِوَار بين المجتمعات البشرية، رغم ما قد يكون بينها من اختلاف في المعتقدات الدينية. ومن العوامل الأخرى التي يمكن أن يكون لها دور مهم في التحفيز على الحِوَار الثقافي، نذكر كذلك تربية الناشئة على حقوق الإنسان، وعلى حقوق المواطنة، وعلى أخلاقيات الحِوَار بين الثقافات؛ وفتح قنوات حِوَار بين النخب المثقفة، وتنمية التعاون بين الجامعات ومراكز البحث العلمي والمنابر الثقافية، وأخيرا فسح المجال أمام المنظمات غير الحكومية والمجتمعات المدنية بمكوناتها، لتكون شريكا فعالا في صياغة السياسات الثقافية، وفي تدبير الشأن الاجتماعي والثقافي والتربوي.

نود إنهاء هذه الدراسة بالقول بأن أهمية خيار الحوار بين الثقافات تتزايد، وأن كثيرا من أمم وشعوب العالم بدأت تعي أن الحوار أضحى من ضروريات الحياة في عالم اليوم، من أجل التقريب بين الشعوب، أو على الأقل للتخفيف من آثار الصراع والصدام المفروض عليها باستمرار. وهي من أجل ذلك لا تتوانى عن اقتراح مبادرات جديدة في هذا المجال، ولعل آخرها، هي المبادرة التي تقدمت بها إسبانيا في سنة 2004م، والتي تحمل اسم : «تحالف الحضارات »[10]. والحق أن أمثال هذه المبادرات، وكذا الندوات العربية الكثيرة التي عُقِدَت وتُعقَد حول هذا الموضوع، من المفروض أن تتوالى؛ ذلك لأن عالم الغد لا يمكن تشييده فقط على مقولة حتمية

الصراع والعنف المتبادل بين الثقافات البشرية، نتيجة التقوقع في عُقَد التفوُّق والاستعلاء، ونتيجة النزوع إلى احتكار امتلاك الحقيقة وصياغتها ونشرها وتوزيعها. فَعالَم من هذا القبيل قد يتحوَّل إلى جحيم، إذا أصبحت الكيانات والمجموعات الثقافية المختلفة التي تكوِّنه، عبارة عن شرانق مغلقة معزولة عن بعضها بعضاً، لا تتغذى إلا على الريبة والحقد، ولا تتنفس إلا على الحروب العدوانية والتطهير العرقي.

وعندما تعقد شعوب العالم آمالَها اليوم على إمكانية إقامة «الحوار بين الثقافات»، في ظل التراث الثقافي الإنساني الغني والمتنوع، واسترشادا بالمُثَل الإنسانية العليا المشتركة، فليس ذلك جرياً وراء السراب، فتلك آمال يَدْعَمُها الوعي المتعاظم بالمخاطر التي تحدق بالبشرية وبمستقبلها. فطبيعة الحوار الثقافي، في هذه الظرفية التاريخية الحرجة التي يمر بها العالم المعاصر - تجعله ضربا من الصراع الفكري المسالم، وقد أصبح من واجب الجنس البشري المبادرة إلى خوض غماره من أجل البقاء. وخاصة عندما لا يكون هناك أمل كبير في إحداث تغييرات جذرية سريعة في طبيعة البشر. وكما يقول الطبيب النمساوي سيجموند فرويد: «من العناصر النادرة التي تسمح دائما للبشرية بمعانقة الأمل والتفاؤل، أن ما من شيء يستطيع أن يقاوم على المدى الطويل العقلَ والتجربةَ، وأن صوتَ العقل لا بد أن يُسمع في نهاية المطاف»[11].

حقا إن الدعوة إلى تبني خيار حِوَار عالمي بين الثقافات، يجب أن تكون بالنسبة للمنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية، بمثابة نضال ثقافي داخلي وعلى الصعيد العالمي. ولكن علينا ونحن ندعو إلى إنعاش الحِوَار الثقافي وتفعيله، أن نعي بمدى وحدود فعالية هذا المفهوم، وأن نواصل هذه الدعوة بنظرة واقعية وفي حدود المُمكن والمأمول منها، وألا يغيب عن بالنا أن المأمول منها لا يمكن تحقيقه في حدوده الدنيا، إذا لم يتأسس الحِوَار المنشود على قيم العدالة والتضامن والاحترام الحقيقي والفعلي لحقوق الإنسان. حقا إن ثقافة الحِوَار هي الخيار الحضاري الذي يكاد يكون مفروضا علينا في هذه المرحلة التاريخية، حتى لو كنا، ونحن في غمرة تفاؤلنا الواقعي، نشعر في أعماقنا أن هذا الحل ليس بالمعجزة التي يمكِن أن تحل جميع مشاكلنا الناجمة عن علاقاتنا مع الغرب وتذَلِّل كافة العراقيل والصعوبات، التي تعترض سبل مجتمعاتنا نحو التحديث والتنمية والتقدم.

❋ ❋ ❋

1 - صادقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على نص القرار المذكور، في 4 نوفمبر 1998م. ويمكن الاطلاع عليه بالرجوع إلى نشرة الأمم المتحدة بالفرنسية رقم 35، سبتمبر 1999م. وكان هذا المنتظم الدولي قد وافق على تبني هذا القرار، على إثر نداء وجهه الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي من منبر الأمم المتحدة، في شهر سبتمبر 1998م، داعيا فيه إلى الحِوَار بين الحضارات و الثقافات، بدلا من الصدام.

2 - للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر دراستنا : «الخطاب عن حرب الثقافات» في الفكر الغربي: نماذج من الفكر الأمريكي المعاصر، المنتظر أن تصدر في مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد أكتوبر – ديسمبر، 2006م.

3 - في اللغة الفرنسية مثلا، نلاحظ أن الجذر اللاتيني لفعل "Tolérer" ، يحيل إلى شيمة التحلي بالصبر والقدرة على التحمل. أما في لغتنا العربية فيبدو، حسب اطلاعنا، أن جل المعاني الممكن اشتقاقها من جذر «سمح»، تدور حول الصفح والجود والتساهل والأريحية. وبوسعنا أن نلاحظ في اللغتين معا غيابا واضحا لأفكار التفهم والاحترام المتبادل، والمساواة والتكافؤ والحق، وهي الأفكار الأكثر بروزا في الخطابات الجديدة عن مفهوم التسامُح. ومن الناحية التاريخية نذكِّر بأن هناك قرارين قانونيين أوروبيين يتعلقان بمسألة «التسامح» في المجال الديني: القرار الأول صدر سنة 311، ب.م، في مدينة ميلانو بإيطاليا، في عهد الإمبراطور الروماني قسطنطين الأكبر (272-237). وقد سُمِح فيه ولأوَّل مرة، بممارسة العقيدة المسيحية في الإمبراطورية الرومانية، إلى جانب الديانة الرسمية القديمة. أما القرار الثاني فقد صدر في فرنسا سنة 1786م، في السنوات الأخيرة من عهد الملك لويس السادس عشر، وعشية الثورة الفرنسية الكبرى. وفيه سُمِح للمسيحيين البروتستانت بممارسة عقيدتهم الدينية، إلى جانب الكاثوليك. وهناك أيضا كتاب كلاسيكي مشهور حول مفهوم «التسامح» ، عنوانه: رسالة في التسامح، وهو للفيلسوف الإنجليزي جون لوك، (John Locke ،1704-1632). وقد تمت ترجمته إلى العربية من طرف المرحوم عبد الرحمن بدوي. والطبعة المتوفرة حاليا عنه هي طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت ، 1988.

4 - انظر: «إعلان مبادئ حول التسامح»، الطبعة الفرنسية، منشورات منظمة اليونسكو، باريس، 16 نوفمبر 1995م، ص10.

5 - من أجل الاطلاع على صيغ القواعد الأخلاقية الكانطية الثلاث، نحيل إلى: إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م. ص61-90. أما عبارة ابن رشد فقد وردت في كتابه: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص369وهذه صيغتها الأصلية: «ومن العدل كما يقول الحكيم –أرسطو– أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه...». حول هذا الموضوع نحيل إلى محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م، ص23.

6 - إن مصطلح «الجيل الثالث من حقوق الإنسان» يدل حاليا على النصوص الحقوقية الصادرة بعد الإعلان العالمي لسنة 1948م. ومنها بصفة خاصة: «الميثاق العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب». الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في سنة 1966م. وكذلك «الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي»، الصادر في باريس عن منظمة اليونسكو، في نوفمبر 2001م.

7 - بإمكاننا أن ندرج ضمن هذا التوجُّه مجموعة من النظريات في علم الاجتماع، ظهرت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وقصد أصحابها منها إلى لتبرير الاستعمار والهيمنة. منها: نظرية عالم الاجتماع الفرنسي ليفي برول (1939-1857م) حول «العقلية العلمية والعقلية البدائية»؛ وكذلك نظريات «الداروينية الاجتماعية» التي ظهرت في حقل علم الاجتماع، في النصف الثاني من القرن التاسع. من ممثليها البارزين الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر: (Herbert, 1820-1903). وقد اشتهرت بمحاولتها نقل نتائج نظرية التطور لشارل داروين، وتطبيقها في ميدانيْ الأخلاق وعلم الاجتماع. وبالنسبة للموقف الذي تعبِّر عنه الفئة المستنيرة المذكورة هناك بصفة خاصة عالم الأنثروبولوجيا الثقافية الفرنسي كلود ليفي ستروس، وكذلك المؤرخة الفرنسية ذات الأصل التونسي صوفي بسيس. يُراجَع في هذا الصدد:

-Claude Lévy- Strauss, Race et histoire, Paris, Gonthier, 1977, Sophie Bessis , lOccident et les autres, Histoire dune suprématie, La confiscation de l'universel , Paris, Editions La Découverte, 2001.

8 ُـراجَع هنا أعمال ندوة الحوار العربي الأوروبي: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، هامبورغ، 11-16 أبريل 1983م. الطبعة العربية، ص78-262.

9 - نلاحظ أن مصطلح «العَوْلَمَة الديموقراطية» يُوَلِّف بين مفهومي «العولمة» و «الديموقراطية». والظاهر أن المقصود من ذلك التعبير عن مطلب أن تصبح العولمة، في أبعادها العميقة، ديموقراطيَّةً عالميَّة تتأسس على التعاون في المجال الدولي، وعلى احترام حقوق الإنسان والحقوق الثقافية للشعوب. بيد أن هذا المصطلح يُتداول حاليا بمعنيَيْن مختلفين: 1- المعنى الأول هو الأسبق زمنيا والأوسع انتشارا، ويتلخص في شعار يرفعه تيار عالمي إصلاحي ينتقد باعتدال مظاهر العولمة، ولا يدعو بتاتا إلى إيقافها أو تغيير مجراها، إنما يطمح إلى أن تكون أكثر ديموقراطية، وقادرة على الإسهام في نشر قيم الديموقراطية وتعميمها، وفي تحقيق نظام عالمي عادل يتم فيه احترام فعلي للإعلانات والمواثيق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وتشتغل فيه المنظمات الدولية بكيفية ديموقراطية، وتقوم بأدوار رئيسية فعليَّة وفعَّالة. 2- المعنى الثاني الذي يعنينا مباشرة، يتعين في نظرية إيديولوجية متداولة في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر، يدافع عنها صقور تيار المحافظين الجدُد، وهو كما نعلم التيار المُهيمِن حاليا على مراكز القرار في الولايات المتحدة الأمريكية. تدعو هذه النظرية إلى ضرورة «عولمة الديموقراطية»؛ أي العمل على نشر قيم الديموقراطية والحرية في العالم بأسره، عن طريق اللجوء إلى استخدام القوة والحروب الوقائية عند الاقتضاء، لفرض تلك القيم التي عجزت النظرية الأممية التعدديَّة عن تكريسها، عن

طريق القانون الدولي ومؤسسات الأمم المتحدة. ومن الأهداف المستعجلة التي سطرها مهندسو هذه النظرية إنجاز «مشروع الشرق الوسط الكبير»، وفرض «إصلاحات ديمقراطية» في العالم العربي والإسلامي، ومحاربة الأنظمة الديكتاتورية المستبدة التي تحكمه، وإقامة دول متحضرة مكانها تكون موالية للغرب. وكما هو واضح فإن الأمر يتعلق بمشروع أمريكي استراتيجي بعيد المدى، هدفه الأول والأخير هو الغزو والاحتلال والتوسع والإطاحة بالدول وحماية المناطق البترولية، ومحاربة الثقافات التي «تحث على الإرهاب»، وكل ذلك تحت راية عولمة الديموقراطية وحقوق الإنسان. من أقطاب هذه النظرية المعروفين:

Richard Norman Perle ,Paul Dundes Wolfowit

– لمزيد من المعلومات حول «المحافظين الجدد» و «العَوْلَمَة الديموقراطية» ، نقترح الرجوع إلى مقال مهم منشور في الجريدة الفرنسية «لوموند»:

- Qui sont ces néoconservateurs? dans l'article : "Le stratége et le philosophe", Le Monde, numéro du 15.04.2003 .

10- إن المبادرة الجديدة التي تحمل اسم «تحالف الحضارات»، هي من اقتراح رئيس الحكومة الإسبانية السيد خوسي لويس ساباتيرو، .J. L. Zapatero وقد وردت في سياق خطاب ألقاه أمام الجمعية العامة التاسعة والخمسون للأمم المتحدة، بتاريخ في 21 سبتمبر2004م. وقد دعا فيه إلى تعزيز التحالف بين الحضارات من أجل التصدي للإرهاب العالمي ومحاربته بوسائل أخرى غير الحروب العسكرية. وقد وردت عبارة «تحالف الحضارات»، في الفقرة التالية من هذا الخطاب: «بصفتي مُمَثِّلا لبلد صنعته ثقافات متنوعة وأَغْفَتَدْأود أن اقترح على هذه الجمعية فكرة «تحالف الحضارات» بين العالم الغربي والعالم العربي الإسلامي. لقد سقط جدار برلين ويجب العمَلُ الآن على تلافي أن تؤدي الكراهية وسوء التفاهم إلى إقامة جدار آخر مكانه. لذلك فإن إسبانيا تلتمس من الأمين العام أن يُكوِّن لجنة على مستوى عال للإشراف على تحقيق هذه المبادرة». وفي فترة لاحقة أعلنت تركيا مشاركتها إسبانيا في رعاية هذه المبادرة، كما رحَّبَت بها الأمم المتحدة على لسان أمينها العام، في الرابع عشر من يوليو 2004 م، وكونت لجنة من شخصيات عالمية لمتابعتها، وناطت بها مسؤولية إعداد مشروع ملموس لمناهضة مظاهر التمييز و التفرقة بين الثقافات، وتقديم توصيات في هذا الصدد قبل نهاية سنة 2006م. وقد حظيت هذه المبادرة بتأييد الاتحاد الأوروبي، وكذلك الجامعة العربية، وجل دول أمريكا اللاتينية. وقد عاد الحديث عنها من جديد في الأشهر الأولى من سنة 2006م، خلال الأزمة الكبيرة التي أحدثها في العالم الإسلامي، نشر رسوم مسيئة إلى المقدسات الإسلامية وشخص الرسول الكريم.

يتعلق الأمر بمبادرة قيِّمة لا شك في ذلك، هدفُها المعلن فتح قنوات للتواصل بين الشعوب والثقافات لمواجهة مظاهر التطرف والعنف والكراهية والتمييز. ولكنها ليست جديدة على الإطلاق، فمضمونها العام مُستلهَم على ما يبدو من الموقف الحالي للكنيسة الكاثوليكية التي تنادي بإلحاح على ضرورة التفاهم والتعايش بين الديانات، باعتبار أن الاختلاف الأساسي بين الحضارات يتعين قبل كل شيء في المعتقدات الدينية. و فضلا عن ذلك فهي تكاد تكون صيغة معادة لمبادرة

الأمم المتحدة لسنة 2001م، التي تحدثنا عنها من قبل، ولكنها إعادة تَرِدُ في سياق الحملة التي تقودها الولايات المتحدة حاليا على «الإرهاب». وفي تقديرنا يبقى «حوار الثقافات وأخلاقياته» بمثابة الدعامة الأساسية في صرح «تحالف الحضارات»، كما يبقى الأداة الأنسب لتحقيق التفاهم بين شعوب العالم، على أسس مبادئ الحق والعدل والاحترام المتبادل والملتزم بقواعد القانون الدولي وحقوق الإنسان.

– لمزيد من المعلومات عن هذه المبادرة الجديدة وملابسات طرحها وتبنيها والترويج لها، نحيل إلى وثيقة إسبانية تحمل الاسم نفسه : "Alianza de Civilizaciones" . وهي صادرة عن وزارة الشؤون الخارجية والتعاون الإسبانية، الإدارة العامة للإعلام والتواصل الخارجي، مدريد، نوفمبر 2005م. وتشتمل على ثمانٍ وخمسين صفحة. كما يمكن بصددها مراجعة محضر الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 24 أكتوبر 2005م، وكذلك البيان النهائي الصادر عنها.

11- سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974م، ص84-83.





السودان والزنج في الثقافة العربية (المعايير والأحكام)

شمس الدين الكيلاني ◆

كان الجغرافي والرحالة والمؤرخ العربي، ابن ثقافته العربية - الإسلامية التي نسجت له شبكة من التصورات والتخيلات، والرموز والدلالات والأحكام، والمعايير حول نفسه، وحول العالم المحيط به، وعن الآخر الذي يشاركه عمارة الأرض، فكان لا بد له أن يتأثر بها في تأليفه الجغرافي أو التاريخي أو الأدبي، وفيما يدونه من ملاحظات في رحلاته في كنف بلاد السودان، فكانت هذه الشبكة الثقافية بمثابة قبة معنوية محملة بالرموز والدلالات، شكلت الأطر المعرفية والتخيلية عن هؤلاء السود والزنج، واحتوت على الكثير من المعايير المتداخلة، على شكل حزمة من المواقف الوجدانية والعقلية، والرمزية التخيلية، التي نظر العربي من خلالها إلى هذا الآخر «الإفريقي الأسود»، أو لغيره من الأمم والثقافات، ورسمت للجغرافي أو الرحالة صورة عن شعوب السودان والزنج، ومناطقهم، ولكل ما تذخر به بلادهم من حيوانات ونباتات وعجائب، وملامح وأوصاف خاصة، وأصدرت أحكاماً انعكست بطريقة أو بأخرى على تأليف هؤلاء، وعلى الممارسة المعاشية الفعلية للعرب مع هذه الشعوب، والتي أثرت بدورها على تعديل تلك الصور والتمثلات، أو أسهمت في تنميط بعض جوانبها، وأحكامها.

◆ باحث وأكاديمي من سورية .

ولا شك أن الأحكام العامة التي بشَّر بها الدين الإسلامي عن العلاقة مع الآخر، بما فيها الإنسان الأسود، تشكل قلب هذه الأحكام، والمحرك الأهم فيها، دون أن يخفى تأثير المعايير الأخرى من الميدان الإدراكي، فمنها من تعايش مع «أحكام الإسلام» وتآلف معها جنباً إلى جنب، كـ«معيار العمران» الذي لعله نتج مباشرة عن اعتراف «الإسلام» بالآخر الديني والجنسي ضمن تصوره لوحدة الوحي، ولوحدة الجنس البشري. ثم هناك معايير أخرى تسرَّب تأثيرها إلى الثقافة العربية الإسلامية عن طريق الترجمة عن اليونانية، أو للتأليف الفارسي والهندي، وقد تجلى ذلك في الأخذ بالنظريات الفلكية التي تحددت من خلالها مواقع الشعوب السوداء بالنسبة لدوران النجوم والفلك، ولتأثيراتها، أو تبعاً لموقعها من الأقاليم التي تخيلها الجغرافيون الأوائل على أنها تؤلف العالم المعمور؛ كما لا يمكن إغفال تأثير الجانب المعرفي على أحكام جغرافيينا ورحالتنا، وهي التي تعكس مدى اقتراب العرب معرفياًّ من العالم المدروس وهو هنا إفريقيا السوداء كما هي فعلاً، على ضوء تقدم المعرفة على حساب ما بقي أو ما انحسر من مجهول. وإلى جانب ذلك فقد تأثروا بالجانب السلالي؛ وكثيراً ما أخذ الجغرافي والرحالة والمؤرخ العربي تلك المعايير حزمة واحدة مجتمعة، وأحياناً يطغى عند أحدهم المعيار الديني، وعند آخر معيار مقابل.

أ- (السود) في الخطاب الإسلامي

الإيمان

لقد مزج التصور القرآني للشعوب، ولعلاقاتها ببعض، بين الوحدة والتنوع، فهناك أرومة واحدة تجمع البشر، وأصل واحد ينطلقون منه، كما أن هناك تنوعاً عميقا داخل هذه الوحدة؛ وقد قَابَلَ هذا التصورَ النظريَّ اعترافٌ عمليٌّ بالتنوع (العرقي والديني والثقافي) الذي زخرت به «دار الإسلام» وانطوت عليه، فلم ير المسلمون فيه عائقاً للوحدة؛ في المقابل هناك تنوع واختلاف بينهم وبين الآخر لم يدفعهم إلى القطيعة أو الحذر من التواصل؛ لأنهم تعلموا من الإسلام أن هناك بالأساس اختلافاً بين الكائنات والناس واللغات والأديان، وهو شرط للتعاون، فالله خلق

البشر من ذكر وأنثى ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾[1] وأيضاً ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[2] ودينياً ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾[3] وخلقهم مختلفين ليتعارفوا، إذ ناداهم بقوله: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[4]، وهذا الاختلاف بين الشعوب يبدو ضرورياً، في هذا التصور، لإغناء التجربة البشرية ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً﴾[5].

وقد كان الناس في الأصل أمة واحدة، تفرع التنوع عنها، حيث مرجعهم جميعاً إلى آدم ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾[6] ثم تفرقت إلى شعوب، إلا أن هذا التفرّق يجب ألاَّ ينسينا ما يجمع بيننا من وحدة، فقد أتى الإسلام كتذكِرة واستعادة غير مسبوقة لهذه الوحدة، التي يذخر بها هذا التنوع، وذكَّر الجميع أن مجال التفاخر الوحيد هو طريق التقوى، وليس التفاخر بالأنساب ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[7].

وقد ذكر النبي محمد ﷺ في خطبة الوداع: «أيها الناس.. إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى»[8]. وقد شملت هذه الدعوة إلى المساواة والأخوة الإنسانية جميع الناس، بما فيهم البيض والسود، فالفضائل تمأسست هنا على قاعدة قرابة الفرد إلى الله وإلى جماعة المؤمنين، عن طريق إظهار ورعه وتقواه، أما اللون والجنس والمراتب الاجتماعية فهي مسائل ثانوية أمام هذا القياس الجديد للقيمة.

من هنا، فقد تبوأ الكثير من الشخصيات السوداء أو الحبشية في العهدين النبوي والراشدي مرتبة روحية فائقة في إطار تاريخ نهضة الإسلام الروحية والخلقية، واحتلت مركزاً صلباً للغاية داخل الجماعة المؤمنة، وأضحت رموزاً لا يُستغنى عنها في الرواية الدينية لبزوغ الإسلام، بما فيه السيرة النبوية، أمثال بلال مؤذن الرسول، وسعيد بن جبير الذي قال فيه الناس «كلنا محتاج إليه»، وعطاء بن رباح، وآل ياسر الذين خاطبهم النبي في أثناء اضطهاد قريش لهم: «صبراً آل ياسر إن موعدكم الجنة».

وهؤلاء كانوا جميعهم عبيداً عند قريش، آمنوا بالإسلام، ودفعوا ثمناً باهظاً دفاعاً عن إيمانهم أمام اضطهاد قريش لهم قبل أن يتحرروا.

ولقد تكررت تلك النزعة المساواتية، التي آخت بين السود وغيرهم، عن طريق التأليف النظري ولا سيما عند أبرز الفقهاء المسلمين، الذين عكسوا وجهة النظر الدينية تجاه السود والجنس الأسود، ولا سيما الأحباش الذين كانوا الأسبق في الاحتكاك بهم من غيرهم من السود في غرب إفريقيا ووسطها أو جنوبها؛ فظهرت العديد من المؤلفات التي عدَّدت فضائل السود، ومن أبرزها: «تنوير الغبش في فضل السودان والحبش» لابن الجوزي (ت 597هـ-1193م) و«رفع شأن الحبشان» للإمام السيوطي (ت 911هـ-1505م) حيث اقتبسه من ابن الجوزي، وأعقبه برسالته الأخرى «أزهار العروش في أخبار الحبوش»، ثم برسالة ثالثة بعنوان «نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر»، كما وضع محمد عبد الباقي البخاري (ت 991هـ-1587م) رسالة باسم «الطراز المنقوش في محاسن الحبوش» اعتمد فيها على «أزهار العروش» للسيوطي.

وكان الجاحظ (150-255هـ) المؤلف الموسوعي الكبير، الذي جمع بين الجغرافية والتاريخ والفلسفة والعلوم الأخرى، قد ألَّف رسالة باسم «فخر السودان على البيضان»، أبرز فيها فضائل السود ومحاسنهم وصفاتهم الإيجابية، وتبعه ابن المرزبان في الحقبة نفسها برسالة «فضل السودان على البيضان». ويجمع الجاحظ في رسالته «فخر السودان على البيضان» بين دور السود الروحي الإسلامي، وإعزاز النبي والصحابة لهم، وبين فضائلهم الحضارية الأخرى، أي بين دورهم في تاريخ التقوى الدينية، ودورهم في مجال العمران؛ فدوَّن ما سمع من أقوال عن السودان، أو محاورات ومناظرات عنهم، أو أحاديث وقصص، وما يروى عنهم من نوادر، وقد قدَّم ذلك كله بما يُروى عن النبي والصحابة من أقوال عنهم. ولقد اقتدى بتأليفه هذا فقهاء كبار كابن الجوزي والسيوطي اللَّذَيْنِ غلّبا الجانب الديني على ماعداه، للنظر في موقع هؤلاء السودان في تاريخ انبعاث الإسلام، ورأي القرآن والنبي في دورهم الإنساني والروحي.

فيذكر الجاحظ أن «لقمان الحكيم منهم»، كذلك «سعيد بن جبير» الذي كان «أورع الخلق وأتقاهم، وأعظم أصحاب ابن عباس»، كما كان «منهم بلال الحبشي رضي الله عنه » الذي قال فيه عمر بن الخطاب : «هو ثلث الإسلام»، ومنهم مهجع و«هو أول قتيل في سبيل الله» إذ قتل في غزوة بدر، ومنهم أيضاً المقداد بن أسود الكندي «وهو أول من عذبته قريش في سبيل الله»، ومنهم مكحول الفقيه الكبير، ومنهم أيضاً «جليب» الذي قال عنه النبي، بعد مقتله «(هذا مني وأنا منه)، ثم حمله على ساعديه، حتى حفروا له.. ماله سريرٌ غيرَ ساعِدَيْ رسول الله»[9].

كما يذكر بأن من الحبشة عُكيماً الحبشي.. كان علماء أهل الشام يأخذون عنه كما أخذ علماء أهل العراق من المنتجع بن نبهان[10]. ولقد حرص كل من ابن الجوزي (ت 255هـ-869م)، والسيوطي، والبخاري (ت 911هـ-1509م) في رسائلهم عن فضائل السود، تبيان وإظهار الدور الكبير للسودان – الأحباش في التجربة التقوية الإسلامية، وفي رفع شأن الإسلام، ومظاهر الرفعة التي خصَّها نبي الإسلام لرجالهم، في سياق دفاعه عن المساواة بين الأجناس والأمم؛ ويروي كل منهم الأحاديث عن النبي التي لن نتعامل معها أو نعرضها من ناحية كونها صحيحة أو منتحلة، أي كمنهج المحدث، بل سننظر إلى تداولها بين الرواة نظرة الأنثربولوجي، أي كأحد مقاييس اتجاهات الوعي الاجتماعي، باعتبار أن تناقلها على لسان المسلمين يعكس في حد ذاته جانباً من الوعي الاجتماعي، أو رأي شريحة من المسلمين بمعاني تلك الأقوال ودلالاتها.

فالسيوطي ينسب إلى النبي ﷺ قوله: بأن «الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة»[11]، فالدعوة التي تُنسب وظيفتها، هنا، إلى السودان – الأحباش هي شأن خطير في الدين الإسلامي، تتعلق بمصيره ذاته، وبمدى انتشاره، وبالدعوة يرتبط مباشرة «الأذان» الذي لا بد أن يذكِّر الجميع بمؤذن الرسول الحبشي-الأسود- «بلال»، فالوظيفتان الأساسيتان في مسجد المدينة المنورة كانتا «الإمامة» و«الأذان»، الأولى للنبي ﷺ ، والثانية لبلال بن رباح الحبشي، وله الفضل في الأذان فوق ظهر الكعبة في مكة، كما أنه أَذَّنَ في بيت المقدس عند دخول

المسلمين إليها في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه[12].

ويروى أن النبي ﷺ قال لرجلين - أحدهما حبشي وثانيهما قبطي - كانا يتنابذان، ويعيّر أحدهما الآخر بجنسه: «إنما أنتما من آل محمد»[13] ناكراً التفرقة التي يعلنونها لصالح أخوة الإيمان الإسلامي. كما يروى عن النبي أنه بشَّر بالجنة كُلاًّ من: عمار بن ياسر وبلال، بعد أن قرن اسمهما باسم علي بن أبي طالب حين قال: «اشتاقت الجنة إلى ثلاثة: إلى علي، وعمار (ابن ياسر)، وبلال.. وإن بلالاً سيبعث على ناقة من نوق الجنة، فينادي بالأذان، فإذا بلغ (وأشهد أن محمد رسول الله) شهدت بها جميع الخلائق»[14].

وروى المحدثون أنه عندما دخل المسلمون مكة فاتحين، أذن بلال على ظهر الكعبة، فقال بعض الناس (يستكبرون الأمر على بلال): «هذا العبد الأسود يؤذن على ظهر الكعبة!؟ فأنزل الله الآية ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾»[15].

كما يذكر الرواة أن أبا بكرة نفيع بن مسروح وهو أسود حبشي، مولى الحارث «كان من فضلاء الصحابة وصالحيهم، روى عن النبي مائة واثنين وثلاثين حديثاً»[16]؛ كما أن أحباشاً من الصحابة المقربين، مثل «الصحابي نايل الحبشي، وأبي لغيط الحبشي مولى النبي، وذي مخبر الحبشي وكان يخدم النبي، وأم أيمن حاضنة النبي ﷺ ، ومولاته واسمها (بركة) روت عن النبي، وروى عنها أنس بن مالك»[17]، ومعهم أيضاً عطاء بن رباح، الذي ولد في خلافة عمر بن الخطاب، واشتهر بعلمه؛ قال عنه ربيعة: «فاق (عطاء) أهل مكة في الفتوى.. وكان بنو أمية يأمرون في الحج صائحاً يصيح: لا يفتى إلا عطاء بن أبي رباح»[18]. وكان (سغف الحبشي) من كبار مشايخ الصوفية، وأيضاً الزاهدان الشهيران (ريحان الحبشي) و(عنبر الحبشي) والأخير كان يعمل على ستر الكعبة كل سنة[19].

ويروى أن رجلاً من الأحباش سأل النبي: «أرأيت إن آمنت بمثل ما آمنت به، وعملت بمثل ما عملت به أني لكائن معك في الجنة؟ فقال النبي: نعم... فمن قال:

لا إله إلا الله كان له بها عهد عند الله، فقال الحبشي: وهل ترى عيني في الجنة ما ترى عيناك؟ قال النبي : نعم. فبكى الحبشي حتى فاضت نفسه...»[20]، ويروي ابن عمر كيف رأى النبي يحمل الرجل الحبشي «ويدليه في حفرته».

كما يروى عن أنس بن مالك، أنه سمع الرسول ﷺ يقول لأبي ذر الغفاري: «اسمع وأطع ولو لحبشي كَأَنَّ رأسه زبيبة»، وهو قول فسَّره بعضهم بأنه يجيز تنصيب الحبشي الأسود الإمامة[21]، وعندما عيَّر أبو ذر الغفاري بلالاً مؤذن الرسول بقوله: «يا ابن السوداء، فأتى بلال النبي وأخبره. غضب النبي من أبي ذر، وقال له: أنت الذي تعيِّر بلالاً بأمه! والذي أنزل القرآن على محمد ما لأحد على أحد من فضل إلا بعمل»[22].

وذكروا أن ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري عيَّر عمر بن الخطاب إذ قال له: يا ابن السوداء، فنزلت الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم﴾[23]. ويروى عن النبي قوله: «سادة السودان أربعة: لقمان، والنجاشي، وبلال، ومهجع».

تجربة الهجرة/الرحلة إلى النجاشي - الحبشي

لقد احتلت هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة، التي كانت بمثابة الرحلة الروحية الأولى للمسلمين خارج مكة، ومقابلتهم للنجاشي (ملك الحبشة)، مكاناً راسخاً في الذاكرة الإيمانية الجماعية للمسلمين؛ لأنها تتعلق في الأساس بتاريخ انبثاق الإسلام الأول من قلب الصعوبات الخارقة التي اعترضته، إذ كرَّست هذه الذاكرة صورة زاهية للنجاشي الراعي والمنقذ والمتفهم لهؤلاء المسلمين ولإيمانهم الديني الحق، فخضعت هذه الرحلة للعديد من الروايات والتأويلات، أجمعت كلها على تبجيل دور النجاشي، والإعلاء من مكانته.

فقد ذكر أهل السير، أنه كانت هناك هجرتان إلى الحبشة، وذلك لمَّا كثر المسلمون في مكة، أقبل أهل قريش على تعذيب المسلمين الأوائل لردِّهم عن إيمانهم، فقال النبي لهم: «تفرقوا في الأرض فإن الله سيجمعكم، قالوا: إلى أين نذهب؟ قال:

ههنا. وأشار بيده إلى أرض الحبشة»[24]، وفي رواية أخرى قال لأصحابه: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أَرْضُ صدْقٍ، حتى يجعل لكم مخرجاً مما أنتم فيه»[25].

ولم تكن لهذه الرحلة أن تتم بطريقة عشوائية، بل أتت بعد تفكير عميق، إذ كانت أرض الحبشة متجراً، وكانوا يجدون فيها، كما يقول الطبري «رفاغاً من الرزق، وأمناً ومتجراً حسناً»[26]، فكانت استمراراً لعلاقات بين جانبي البحر الأحمر، فلم يجد المهاجرون عثرات تمنع وصولهم إليها. وكان أول من هاجر من المسلمين إليها: عثمان بن عفان ومعه امرأته رقية بنت النبي ﷺ، وكانت جملة مهاجري الهجرة الأولى أحد عشر رجلاً، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرة؛ ثم هاجر ثانيةً ثلاثةٌ وثمانون رجلاً ومعهم جعفر بن أبي طالب، فبعثت قريش من يتعقبهم إلى النجاشي، وكان عمرو بن العاص رئيس وفد قريش في المرتين[27] قد أعطى الهدايا إلى البطارقة، وهدية إلى النجاشي، وقال له عند مقابلته: «إنه قد ضوى إلى بلدك غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم، ولم يدخلوا في دينك، وجاؤوا في دين ابتدعوه لا نعرفه نحن ولا أنت، وقد بعثنا إليك فيهم أشراف قومهم من آبائهم وأعمامهم وعشيرتهم لتردَّهم إليهم، فهم أعلم بهم»، فقال بطارقته: «صدِّق أيها الملك، قومهم أعلم بهم.. فأسلمهم إليهم»[28]؛ وتنوه الرواية الإسلامية بعظمة النجاشي، الذي رد بغضب: «لا ها الله (= لا والله) لا يقاد قوم جاوروني، ونزلوا بلادي فاختاروني على من سواي، حتى أدعوَهُمْ فأسألهَم»، فلما جاء المهاجرون من المسلمين، تولى جعفر بن أبي طالب الرد على تساؤلات النجاشي عن حقيقة الدين الإسلامي، وموقفه من المسيح ومريم، فجاء في رده: إن النبي «أمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات. وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً. وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام... فصدقناه وآمنا به واتبعناه على ما جاء به من الله. وعبدنا الله وحده لا نشرك به شيئاً، وحرَّمنا ما حرَّم علينا، وأحللنا ما أحل لنا، فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبدة الأوثان، عن عبادة الله.. فخرجنا إلى بلادك

واخترناك على سواك، ورغبنا في جوارك، ورجونا ألا نُظلم عندك أيها الملك!».

فقال له النجاشي: هل معك ما جاء به عن الله من شيء. فقال له جعفر: نعم. فقرأ عليه صدراً من آي القرآن «فبكى النجاشي حتى اخضلَّت لحيته من الدموع، وبكت الأساقفة حتى اخضلَّت مصاحفهم حين سمعوا ما تلاه عليهم»، ثم قال لهم النجاشي: «إن هذا والذي جاء به عيسى لَيَخْرُجُ من مشكاة واحدة، انطلقا، فلا والله لا أسلمهم»[29].

وعلى أساس هذه التجربة، أحاط المسلمون النجاشي وصحبه الأحباش بهالة من الاحترام والتبجيل، تجلَّت في العديد من الروايات حول استجابته لدعوة النبي إلى الإسلام، والرسائل المتبادلة بين النبي وبينه، بالإضافة إلى ما خصَّه النبي نفسه من تبجيل، فجاء في إحدى الروايات أن النبي بعث إلى النجاشي عمر بن أمية الضمري في شأن المهاجرين المسلمين إليه، وكتب معه كتاباً جاء فيه «.. فإني أحمد إليك الله الملك القدوس المهيمن.. وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت عيسى.. وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له والموالاة على طاعته..»؛ ثم جاء في رد النجاشي، اعترافاً بدين محمد، وإيماناً به: «.. وقد عرفنا ما بعثت به إلينا، وقد قربنا ابن عمك وأصحابه. فأشهد أنك رسول الله صادقاً مصدقاً، وقد بايعتك، وبايعت ابن عمك، وأسلمت على يديه لرب العالمين»[30].

واستمراراً في تبجيل ذكرى النجاشي الحبشي، يروي الرواة أن النجاشي زوَّج «أم حبيبة»، التي توفي زوجها في أرض الحبشة، إلى النبي، ومهرها من عنده أربعة آلاف، وبعثها إلى النبي مع شرحبيل بن حسنة[31]. ويذكر بعض المفسِّرين أنه نزلت في النجاشي الآية الكريمة ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى﴾[23]. ويروى عن أنس أنه لما جاء نبأ نعي النجاشي، أي موته، قال النبي: «صلوا عليه. قالوا: أيا رسول الله، نصلي على عبد حبشي!؟ فأنزل الله الآية: ﴿وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين..﴾، وفي رواية أخرى، أن النبي قال عند سماعه وفاة النجاشي: «استغفروا لأخيكم»[33].

ويحصي السيوطي ما يقارب العشرين لفظاً ذات أصول حبشية وردت في القرآن[34]، كما يحصي ومعه ابن الجوزي أبناء الحبشيات من الصحابة والتابعين، والخلفاء، وأبنائهم، فمن الصحابة: صفوان ابن أمية ابن خلف الجمحي، وعمرو بن العاص، ومن أبناء الخلفاء: عيسى وجعفر ابنا أبي جعفر المنصور[35].

وهكذا صارت الحبشة والأحباش مادة أثيرة في التأليف العربي، فكثيرا ما نجد أصحاب المصنفات الجغرافية والتاريخية والأدبية يُعْلُونَ من شأن الحبشة وناسها، فقد انغرس في اللاوعي الجمعي للعرب المسلمين قيمتها، بوصفها أرض الهجرة التي قصدها المسلمون هرباً من ظلم ذوي قرباهم، وهي التي عبدوا فيها بأمان، دون خوف ولا وجل. ويخص ابن الجوزي الأحباش بكثير من الخصال الجيدة، إذ يذكر من صفاتهم: الكرم الوافر، وحسن الخلق، وقلة الأذى، وكثرة ضحك السن، وطيب الأفواه، وسهولة العبارة، وعذوبة الكلام[36].

ب- العمران والحضارة

لم تقتصر نظرة العربي المسلم إلى الآخر الأسود على المقياس الديني وحسب، بل اتخذ له معايير أخرى في مقدمتها المعيار العمراني – الحضاري، فواقع التنوع الثقافي والقومي الذي زخر به الاجتماع السياسي الإسلامي، والمفاهيم المساواتية الدينية وقبولها لفكرة التعايش بين المسلمين وأهل الكتاب دينياًّ، وللأجناس الأخرى «العجمية» أفضت إلى سيادة موقف نسبي من الآخر الداخلي، ومن ثم الآخر الخارجي، والمبدأ الأساسي الذي وجه تلك النظرة النسبية إلى الآخر، داخلية كانت أم خارجية، هو أن الفضائل والمثالب موزعة على الأمم، لا تخلو منها أمة من الأمم[37].

لهذا نجد أمامنا الكثير من كتب الجغرافية الإقليمية: المسالك والممالك، والمصنفات البلدانية، ولا سيما تلك التي اختصت بدراسة وصفية للجغرافية البشرية لإقليم أو لمدينة معينة، تحت اسم «كتب الفضائل»، اهتمت كلها بإبراز مميزات كل إقليم وما يحتوي من فضائل ومثالب تميزه عن الأقاليم والمدن الأخرى.

فلقد أدرك الجغرافيون العرب، وأصحاب المصنفات الأخرى الفروقَ الداخليةَ ضمن دار الإسلام؛ وأعطوا لكل إقليم من أقاليمهم صفة خاصة، ومهروا في تعقب معرفة الخصائص التي تميز هذا الإقليم عن ذاك، ثم نقلوا هذه المنهجية وطبقوها في دراساتهم على الأمم الأخرى خارج دار الإسلام، فاتسمت وجهتهم بالنسبية الحضارية ذاتها، إذ بينوا ما تملكه كل أمة من الأمم، الأبرز في العهد الوسيط، من جوانب حضارية وعمرانية خاصة، بالإضافة إلى ما تملكه من خصائص سلوكية، ولعل هذا التصور النسبي - التكاملي للحضارات الكونية يعود جزئياً إلى النظرة الدينية المساواتية ذاتها، التي يتعايش فيها الاختلاف مع الوحدة.

ولقد تكاملت هذه النزعة المساواتية، ذات المنابع الإسلامية، بنزعة إنسانية عند أبرز ممثلي الثقافة العربية في القرن الثالث والرابع الهجريين، كالجاحظ والتوحيدي ومسكويه، الذين لخصوا وجهة نظر الثقافة العربية تجاه الآخر، وأتى الجغرافيون والرحالة ليضفوا على هذه النزعة الطابع العلمي والواقعي، وذلك في دراستهم للأقاليم إذ أعطوا لكل إقليم سمة خاصة تجمع بين فضائله ومثالبه، ولم ينسوا ما يشتهر به من فاكهة وحيوان، ومن عجائب، ونقلوا هذا المنهج بدروهم إلى دراساتهم للأقاليم خارج دار الإسلام.

لقد أفرد الجاحظ والتوحيدي لكل أمة دوراً مميزاً في ميزان الحضارة والعمران، تتميز به عن باقي الأمم، بحيث أصبحت فنون الإبداع العمراني موزعة على كل الأمم البارزة في التاريخ القديم والوسيط؛ لأن أياً منها لا يستطيع أن يتفوق بكل جوانب العمران «لأن من كان مقسم الهوى، مشترك الرأي، ومتشعب النفس، غير موقّر على ذلك الشيء ولا مهيأ لهَ - لم يحذق من تلك الأشياء شيئاً بأسره، ولم يبلغ فيه غايته»[38]، وهذا لا يعني عند الجاحظ أن كل أفراد تلك الأمم تختص في تفوقها في هذا المجال الذي تتصف به بتميزها «فلا كل يوناني حكيماً، ولا كل صيني في غاية الحذق، ولا كل عربي شاعراً فائقاً، كريماً سمحاً.. لكن هذه الأمور في هؤلاء أعمُّ وأكمل وأتمُّ، وهي فيهم أظهر»[39].

ويشير التوحيدي (ت 320هـ-932م) بوضوح، إلى أن «لكل أمة فضائل ورذائل،

ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمالاً وتقصيراً، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مُفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بينهم»[40]، ويذهب التوحيدي إلى حد القول: «إن الأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة، ولم يكن بعد ذلك إلا ما يتنازعه الناس بينهم بالنسبة الترابية، والعادة الْمُنْشِئِيَّةِ والهوى الغالب من النفس الغضبية، والنزاع الهائج من القوة الشهوانية»[41].

أما القاضي صاعد الأندلسي (القرن الحادي عشر الميلادي)، الذي ولد في مرية/ الأندلس في 420هـ-1029م، وكان تلميذاً لابن حزم، فقد اعتمد مظهراً واحداً من مجال العمران وهو العلم، ليقيس به مكانة الأمم، حتى إنه يتجاهل تماماً العامل الديني في أحكامه عن مكانة هذه الأمة أو تلك، في سلَّم الرفعة الحضارية، فهو يبدأ مقدمته في أطروحته القائلة: «إن جميع الناس في مشارق الأرض ومغاربها وجنوبها وشمالها، وإن كانوا نوعاً واحداً، فإنهم يتميزون بثلاثة أشياء: الأخلاق، الصور، واللغات»[42] وكان الناس قبل تشعبهم وافتراق اللغات سبع أمم، ثم افترقت وتشعبت، وهو يميز ما بينها على أساس إسهاماتها في مجال العلم وحسب، إذ يشير إلى أنها تنقسم إلى طبقتين «طبقة عُنيَتْ بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم، وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تُعْنَ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتُعَدُّ به من أهله»[43]، أما الأمم التي اعتنت بالعلوم فهي عنده «الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تُعْنَ بالعلوم فهي بقية الأمم»[44]، ويضع بينها الصين والترك، والبرطاس والخزر، واللان والصقالبة والروس، ثم يضيف إليهم «أصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم»[45].

ويعلل ذلك بأثر البيئة وقربهم من خط معدل النهار «فهم لطول مقاربة الشمس رؤوسهم، أسخن هواءهم، وسخن جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلاقهم محترقة؛ فاسودت ألوانهم وتفلفلت شعورهم. فعدموا بهذا رجاحة الأحلام وثبوت البصائر، وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل مثل من كان من السودان

ساكناً بأقصى بلاد الحبشة والنوبة والزنج وغيرها»[46]، وهو بهذا يحيلنا إلى تأثير موقع الأمم في التقسيم الإقليمي للعالم المعمور، أو بُعدها أو قربها من خط الاستواء، وهو عامل سنرجع إليه فيما بعد – إلا أنه يميز في داخل هذه الأمم التي لم «يستعملوا أفكارهم في الحكمة ولا راضوا أنفسهم بتعلّم الفلسفة» بين أهل المدن وجوارهم من الحضر، وبين أهل القفر والبادية «فأهل المدن وخدامهم من أهل البادية، لا يخلون، حيث كانوا من مشارق الأرض ومغاربها وجنوبها وشمالها، من سياسة ملوكية تضبطهم وناموس إلهي يملكهم، ولا يشذ عن هذا النظام الإنساني.. إلا بعض قطعان الصحارى وسكان الفلوات والفيافي كرعاة البجة وهمجع غانة، وغثا الزنج ومن أشبههم»[47].

فهنا يُبْرِزُ صاعدٌ أهميةَ النظام ووجود دولة، كعلامة من الدرجة الثانية على تقدم الأمم في مجال العمران والحضارة، وهذا المُلْكُ وذاك النظامُ يلازم وجودَ المدينة والحضر الذي يحيط بها، لا يستثني منها أية أمة وأي شعب، وينسحب هذا على المدينة السودانية – الزنجية، بينما يقع القفر وسكان البراري خارج مجال العمران والحضارة.

إن ما عبر عنه التوحيدي في مجال فلسفة الحضارة، أو الجاحظ وصاعد في مجال الفلسفة والتاريخ والجغرافية، من القول بأن كل الأمم لا تخلو من فضائل ومثالب، ومن نزعة نسبية حضارية، عبَّر عنه الجغرافيون، والجغرافيون المؤرخون، والجغرافيون الرحالة، والرحالة أنفسهم كلٌّ في مجال بحثه وتأليفه النوعي، ولا سيما الجغرافية البلدانية الوصفية، حيث ركزت في أبحاثها على الكشف عن خصائص الأقاليم وفضائل المدن، وما يتميز به كل إقليم أو مدينة من خصائص نوعية بشرية وبيئية، نباتية وحيوانية؛ فضائلها ومثالبها. وكان المبدأ الأساسي الذي قامت عليه نسبية نظرتها إلى الآخر، الداخلي أو الخارجي، هو أن الفضائل والمثالب موزعة على كافة لأمة، وأن لكل أمة دورها المميز في مجال العمران، ولقد نوه لهذا النهج الجغرافي الحضاري ابن رستة (300هـ-913م) بقوله: «ولما اختلفت هذه المواضع التي ذكرناها، وصار لكل موضع منها خاصية ليست لغيره، فكذلك كل مدينة من المدن، وكل

موضع من المواضع التي نذكرها. ولها ولأهلها خاصية وطبيعة في اختلاف صور الناس، وما يكون بها من الحيوانات والنبات والمعادن، والحر والبرد، والمياه والعيون، والسنن والدين والأخلاق، وسائر الأشياء التي ليس لغيرها من المدن، وذلك ظاهر موجود في المواضيع والأمصار، حتى إنه ليوجد الاختلاف في المواضع القريبة بعضها من بعض»48.

لقد كانت صلة العرب المسلمين كثيفة للغاية بإفريقيا السوداء، إذا ما قيست بعلاقة اليونان والرومان وغيرهم من الأمم بها، فلم تقتصر خبراتهم المعرفية على المعلومات التي التقطها الرحالة ورسل الملوك وسفرائهم، أو معلومات الجغرافيين والمؤرخين والتجار والجواسيس، بل كانت هناك صلات مباشرة للجاليات العربية التي انتشرت في جنوب الصحراء أو في شرقي إفريقيا، أو زيارات ملوك السودان الغربي في طريقهم إلى الحج إلى مكة، كرحلة سلاطين مالي، والسنغي. إلا أن تلك المعلومات الكثيفة نسبيّاً أعاقت تبويبها، إلى حد كبير، الصورة النمطية التي اقتبسها الجغرافيون العرب من اليونان، ولا سيما تقسيمات بطلميوس الإقليمية للعالم المعمور، وتأثير نظرية (جالينوس) في تأثير الكواكب والنجوم على الشعوب ومصائرها، وشكلت الصورة النمطية التي رسمها بطلميوس وجالينوس قيداً على تفتح رؤية هؤلاء الجغرافيين المتأثرين بها، ولعبت نظرية الأول دوراً حاسماً في بلورة الصورة الأقاليمية للعالم، وموقع إفريقيا السوداء فيها، عند الكثير من الجغرافيين العرب ورحالتها، وفي المقابل فإن نظرية جالينوس وأبقراط وجهت فكرتهم نحو الأعراق والطبائع، وعلاقة تلك الأقاليم بالبروج، ومن ثم تكوين صورة شبه نمطية ثابتة عن الآخر الإفريقي الأسود القاطن في الأقاليم الجنوبية، كغيره من الشعوب التي تتشكل طباعها وسلوكها حسب مواقعها الأخرى من أقاليم العالم المعمور، وتحكمت بهم تلك الصورة بعد أن تطورت معارفهم على ضوء المعطيات التي قدمها الرحالة كابن فاطمة والأسواني، وابن سعيد المغربي، وابن بطوطة، وغيرهم من الجغرافيين الرحالة كالبكري والمسعودي وابن حوقل والمقدسي وغيرهم. إذ بقي لتلك النظريات تأثيرها الواضح، التي لم يسلم منها حتى ابن خلدون (1405م)،

والوزان (القرن السادس عشر)، والإدريسي (القرن الثاني عشر)، فعلى الرغم من معلوماتهم الثرية تلك، فإنهم اعتنقوا الرأي القائل بأن ربع المعمور في الأرض هو وجود يسمح بالعيش، وباستحالة الحياة في البلاد الشديدة الحرارة، أو القارسة البرودة، ولكن إذا كان اعتناق اليونان وأوربا الوسيطة، كما يقول كراتشكوفسكي: «لهذه النظرية ما يبررها، وذلك لعدم إلمامهم بالبلاد الواقعة إلى الجنوب من خط الاستواء، فإن العرب بفضل رحلاتهم البحرية قد عرفوا جيداً تلك الجهات من إفريقيا من زنزبار (زنجبار) ومدغشقر حيث رأوْا رأي العين عدداً من المراكز المأهولة.. وبالرغم من هذا استمرت هذه النظرية الطائشة في ظهرانيهم دونما أي تعديل»[49].

فلو أن العرب قد اكتفوا بالمعلومات التي جمعوها عن إفريقيا السوداء وأهلها عن طريق رحالتهم وجغرافييهم الرحالة - لكان توفيقهم أعظم، لكن اتصالهم بنظريات فارس والهند، فضلاً عن تأثرهم بنظرية بطلميوس، شكلت لهم قيداً وأصبحت لهم أساساً لاتجاه جديد في التأليف - أي الاتجاه الكوني/ الفلكي - ضيّق سبل نظرهم[50].

وكانت أبرز النظريات، التي تحولت مع الأيام إلى عقبة معرفية، هي النظرية الرياضية - الكوكبية، التي تقسم الأرض المعمورة إلى سبعة أقاليم من الشمال إلى الجنوب، مقسمة إلى خطوط طولية تخيلية متقاطعة مع خطوط عرض وهمية أخرى، حيث موضعوا الأقاليم والأمم قياساً إلى موقعها من تلك الأقاليم، وقربها وبعدها عن خط الاستواء، ومجال الحرارة والبرودة. واستناداً إلى هذه النظرية، صار ينظر إلى الأمم التي كلما انحدرت سكناها جنوباً ضاق المجال العمراني عندها مع ازدياد الحرارة، إلى أن نصل إلى منطقة تنعدم فيها الحياة البشرية والحيوانية. فحصروا مجال العمران ما بين ثمانين درجة تبدأ من الشمال عند الدرجة ستين وتنتهي في الجنوب عندما تقارب الدرجة عشرين في الحدود القصوى.

بالإضافة إلى فكرة الأقاليم السبعة التي ينقسم إليها الربع المعمور من الأرض، فإن الجغرافيين العرب اقتبسوا من جالينوس وأبقراط تلك النظرية التي تدعي وجود صلات بين طبائع البشر ومصيرهم على الأرض، والكواكب والنجوم في البروج

السماوية، فغدا التنجيم جزءاً من العلوم الجغرافية يخضع لقوانين صارمة تنظم علاقات الإنسان والأمم والوسط الكوني.

ج- العامل الاجتماعي والسياسي والتاريخي

كان للعامل السياسي وأيضاً الاجتماعي والتاريخي أدوارٌ أخرى في تلوين صورة الإفريقي الأسود في المخيلة العربية، فإلى جانب صورة النجاشي الزاهية، الحامي لهجرة المسلمين الأولى، ولخطاب المساواة الإسلامي الذي ساوى بين الأبيض والأسود، وربط خط النجاة بالتقوى، هناك في المقابل حوادث صادمة للذاكرة العربية القديمة، ناتجة عن التدخل السافر للسودان في البلاد العربية، ويأتي في مقدمة الحوادث السودانية - الحبشية الصادمة للذاكرة العربية القديمة، استعمار الحبشة القديم لليمن، ومحاولة غزو (أبرهة الحبشي) للكعبة في عام الفيل. بالإضافة إلى تأثير الموقع الاجتماعي الذي اتخذه السود في الحياة الاجتماعية العربية، حيث اختلطت صورتهم بصورة الرقيق - العبد الذي يقف في أسفل السلم الاجتماعي. إذ لاتزال تتردد في الذاكرة العربية عملية القهر الحبشي لأبناء اليمن، وانطلاقهم عبر اليمن إلى نجران، ثم تواصل هجومهم بقيادة أبرهة على مكة، فيما يذكره العرب بعام الفيل، وهو عام (570-571م) الذي ولد فيه النبي محمد ﷺ . ثم كانت ثورة (سيف بن ذي يزن) اليمني على الأحباش، وهو الذي تحول مع الأيام إلى بطل للسير الشعبية التي تحمل اسمه، وإلى جانبه عنترة (الأسود) البطل المجيد في السيرة الشعبية الأخرى، وهاتان الصورتان تعكسان التجاذب السلبي والإيجابي في أحكام العرب عن السود، وهو يظهر جلياً في التقابل الذي تحتويه صورتا النجاشي وأبرهة الحبشي المتناقضتان في الوجدان العربي - الإسلامي.

يضاف إلى ذلك تكاثر ظاهرة الرق، الذين كان أغلبهم من السود الأفارقة إلى جانب العبيد البيض المجلوبين من أوروبا، ولا سيما أوروبا السلافية والبلقانية. حيث احتل السود من العبيد المكانة الدنيا في السلم الاجتماعي الإسلامي الجديد، بعد أن أصبح للعرب إمبراطورية كونية تمتد من الصين إلى حدود فرنسا. فإنه وخارج المثال القرآني الذي ضيّق نطاق هذه الظاهرة إلى أبعد الحدود، وحض على التحرر

منها، فقد تكاثرت وتزايدت أعداد الرقيق وتجارتهم إلى حدود كبيرة. فإن توسع العمران ومظاهر الحضارة والسلطان عمّق النزعة الدنيوية على حساب النزعة الدينية والمثال القرآني. صار الرق من جراء ذلك مكوِّناً أساسيا من مكونات الاجتماع السياسي الإسلامي، وإن كان قد غلب على هذا الرق الطابع المنزلي.

ولكن هذه الظاهرة تطورت بطريقة لا تتفق مع المثال النبوي الإسلامي عن المساواة والأخوة البشريين، صحيح أن الإسلام لم يحرِّم ظاهرة الرق على الإطلاق، إلا أن القرآن والحديث النبوي شجعا على إبطال هذه الظاهرة إن كان عن طريق حصره في باب واحد وهو الناتج عن الحرب، أو في اعتبار تحرير الرق (الرقبة) نوعاً من العبادة أو الكفارة عن الذنوب.

لكن سياق الحياة الاجتماعية الإسلامية ابتعد عن صورة المثال، حيث تغلغل الرق من مصادره الإفريقية والأوروبية في الحياة العربية الإسلامية، حتى إنه دخل في سوق البيع والشراء، فتجاوز النوافذ (الشرعية)، إلا أن نشاط هؤلاء الرقيق قد غلب عليه الطابع المنزلي، مع استثناءات قليلة، وهو ما نشاهده من استخدام للزنج في سواد البصرة بشكل كثيف، لاستصلاح الأراضي هناك.

ومن السمات المميزة للرق في البلاد العربية، هو أنه كان أساساً من مظاهر البذخ، بينما كان له في الأمريكيتين «أساسٌ اقتصاديٌّ وطيدٌ؛ إذ كانوا يجلبون الرقيق أساساً للعمل في المزارع التجارية، لذلك فإن الزنوج في الشرق قد امتصوا في السكان المحليين كما أن اعتناقهم الإسلام يحل أية مشكلة اجتماعية»[51].

فضلاً عن ذلك، فإن النخب المملوكية التي حكمت مصر وبلاد الشام والجزيرة العربية ما يقارب ثلاثة قرون، وَوَرِثُوا السلاطين الأيوبيين، كانوا في الأساس رقيقاً استجلب من البلقان والقوقاز، تمَّ دمجهم في الجيش بعد اعتناقهم الإسلام، وارتقوا في سلمه حتى وصلوا إلى مواقع القيادة العسكرية والسياسية، والسلطان.

ولا ننسى أن الدولة «النجاحية» التي قامت في اليمن على يد قائدها الحبشي (نجاح)، وكانت معاصرة للفترة الأخيرة للدولة الفاطمية؛ وكذلك فإن كافوراً

الإخشيدي وصل إلى حكم مصر، وهو عبد أسود خصي مثقوب الشفة السفلى، واختلف الناس فيه، فمنهم من يذكره بازدراء كالشاعر المتنبي، وبعضهم الآخر يذكره بغزارة علمه وسعة أفقه.

كما نتج عن ظاهرة الرقيق «ثورة الزنج» في جنوب البصرة، وهو حادث صادم للذاكرة العربية الإسلامية في علاقته مع الزنوج السود، وقد حدثت تلك الثورة في العصر العباسي الثاني (831م-1259م) عندما غدا للجند موقعاً راجحاً في السلطة على حساب مركز الخلافة وموقعها، واستخدم هؤلاء الجند «الإقطاع العسكري» كأحد طرق استيلائهم على الفائض الاقتصادي، ولتأمين وفرة لدخلهم، واستخدموا في «إقطاعهم العسكري»، الذي تمركز في سواد البصرة، العمل الكثيف للرقيق وخاصة للذين استجلبوهم من شرق إفريقيا (الزنج)، لاستصلاح الأرض وكسح الطبقة الملحية للوصول إلى الأرض الخالية من الملح[52]، وتوزع هؤلاء الزنج في مجموعات عمل كثيفة تتراوح أعدادها ما بين ألفي عبد إلى خمسة آلاف، وبلغت إحدى تلك المجموعات الخمسة عشر ألفاً[53]. فكان استخدام الرق في العمل الزراعي نوعاًمن الاستثناء للصورة العامة لعمل الرقيق في البلاد العربية الذي غلب عليه طابع العمل المنزلي، حيث دفع هذا الشكل القاسي الذي مورس في أرض السواد بعض قادة السود إلى استلهام المثال القرآني في العدل والمساواة والأخوة، فقادوا رفاقهم إلى الثورة على الظلم تحت راية الآية «إنما المؤمنون إخوة»، ورفعوا شعاراً لهم هو الحديث الشريف «شر الناس من أكل وحده، ومنع رفده، وضرب عبده»، وامتدت ثورتهم إلى ما يقارب الأربعة عشر عاماً (255-270هـ/ 869-883م)، تجاوزت فيه ضحايا «الثورة» من السود والسلطة عشرات الآلاف[54]، وكان قائد الثورة (علي بن محمد) الذي يرجع بنسبه إلى علي بن أبي طالب عن طريق زيد بن علي، الذي ردَّد في إحدى خطبه «الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر، لا حكم إلا الله» وهو ما يذكرنا بأقوال المحكّمة. وكانت أعلام صاحب الزنج بيضاء، وكان من أهدافها الكبرى إلغاء الرق[55].

ولعبت، أيضاً، أحداث الحروب الصليبية، وما أعقبها من مناوشات بين مصر

المملوكية وبلاد الحبشة دوراً سلبياً، حيث نظر إلى تلك المناوشات كاستمرار للحروب الصليبية، وهو ما انعكس في «السير الشعبية» ولا سيما «سيرة سيف بن ذي يزن» التي انطوت على بعض المواقف السلبية من الأحباش، وتم الترويج مجدداً لفكرة أن العرب أولاد سام بن نوح، وأن الأحباش والسود من أولاد حام بن نوح[56].

والحال، أن مجمل تلك «الحوادث الصادمة»، السياسية والاجتماعية، قد شكلت محوراً للتأثير على صورة «الإفريقي الأسود» عند العرب، وكان لا بد لها بطريقة أو بأخرى من أن تضغط على طريقة إدراك جغرافيينا ورحالتنا إلى السودان – الزنج.

ولعبت أيضاً فجوات المعرفة، وتضاؤل المعلومات أو انعدامها فيما يخص المناطق الجغرافية ولا سيما في أقصى القارة الإفريقية أو في عمقها، دوراً مهمّاً في طريقة تناول أصحاب المصنفات لها، حيث انطبع الكثير من تقاريرهم عنها بالطابع الأسطوري والعجيب، فأتت رواياتهم مزيجاًمن المبالغات والرغبات والعجيب والخارق والتخيلي، كما ظهرت عن ابن الوردي والقزويني وشيخ الربوة الدمشقي.

لقد احتلت الوجهة الدينية الإسلامية الموقع الأعلى في القبة الثقافية التي هي منبع القيم والأحكام والمعايير، وشاركها في المزاحمة على الاستحواز على المرجعيات المسيطرة والموجهة المعيار الإقليمي أو الفلكي أو السلالي، بالإضافة إلى تأثير العوامل الاجتماعية السياسية، فضلاً عمَّا يخلقه (الجهل) لبعض العوالم من ضرورات لملئها بالتصورات الممكنة، إلا أن العرب، بما فيهم جغرافيوهم ورحالتهم، لم يرسموا حدوداً ثقافية فاصلة تفصلهم عن السود، فالعالم الجغرافي الذي يفصلهم عن السود: الصحراء الكبرى، البحر الأحمر (القلزم)، شلالات النيل، يبدو مفتوحاً على عالم مألوف لديهم، يجدون فيه نقاطاً وبقاعاً يتجاور فيها المهاجرون العرب (تجاراً ورجال دين) مع السود (المسلمين والوثنيين)، وعندما أطلقوا صفة «وحشية» على بعض الجماعات السوداء، فقد عنى هذا المفهوم لديهم ما يقابل مفهوم (العمران)، فالـ«توحش» نفسه وجده جغرافيونا ومؤرخونا في «ديار الإسلام» ذاتها لدى الجماعات البدوية، ولم يروجوا لمركزية عرقية، حيث أعطوا البيئة المكان الأول في التأثير في اللون، وكما قال ابن حوقل مكرراً قول الكندي: «إن البيضان إذا تناسلوا في بلد

السودان سبعة أبطن عادوا في سحنتهم وبسوادهم، وإذا توالد السودان في بلد البيضان سبعة أبطن عادوا في صورتهم وخلقهم من البيضان»[57]. أما المفهوم السلالي فهو بالإضافة لمعارضته المبدأ الإسلامي، فإنه كان موضوعاً للتنازع داخل الجغرافيين والمؤرخين العرب المسلمين، ولم يصلوا إلى وفاق حول تحديداته وقيمته المعيارية.

❋ ❋ ❋

1 - سورة النجم، آية45.

2 - سورة الروم، آية22.

3 - سورة التغابن ، آية2.

4 - سورة الحجرات ، آية13.

5 - سورة الحج ، آية45.

6 - سورة الأنعام ، آية98.

7 - سورة الحجرات ، آية13.

8 - محمد الخضري، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، القاهرة 1910م، ص325.

9 - أبو عثمان عمر بن بحر (الجاحظ)، رسائل الجاحظ، الجزء الأول، كتاب فخر السودان على البيضان، مكتبة الخانجي، القاهرة 1384هـ، ص64.

10- المصدر نفسه، ص198.

11- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (السيوطي) 911هـ-1505م: رفع شأن الحبشان، مركز المخطوطات والوثائق، الجامعة الأردنية، رقم المتسلسل 373، (صورة)، ص15.

12- المصدر نفسه، ص19.

13- المصدر نفسه، ص129.

14- المصدر نفسه، ص31.

15- المصدر نفسه، ص138.

16- المصدر نفسه، ص153.

17- المصدر نفسه، ص156 و168.

18- المصدر نفسه، ص188.

19- المصدر نفسه، ص205 و208.

20- المصدر نفسه، ص17.

21- المصدر نفسه، ص20 و22.

22- المصدر نفسه، ص140-141.

23- عبده بدوي، السود في الحضارة العربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2001م، ص66.

24- السيوطي، رفع شأن الحبشان، المصدر السابق، ص46.

25- عبد السلام هـارون، تهذيب سيرة ابن هشام، دار الفكر، بيروت، دون تـاريخ، ص68.
26- أبو جعفر بن جرير (الطبري) القرن الثـالث الهجري: تـاريخ الملوك والرسل، مجلد أول، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1961م، ص111.
27- السيوطي، رفع شأن الحبشان، المصدر السابق، ص46.
28- هـارون، المصدر السابق، ص68-69.
29- المصدر نفسه، ص69-71.
30- السيوطي، رفع شان الحبشان، المصدر السابق، ص103-104.
31- المصدر نفسه، ص74.
32- المصدر نفسه، ص23.
33- السيوطي، عبد الرحمن أبو بكر جلال الدين: أزهـار العروش في أخبـار الحبوش، تحقيق عبد الله محمد عيسى الغزالي، منشورات مركز مخطوطات التراث والوثـائق، (56)، الكويت 1995م، ص41.
34- المصدر نفسه، ص42.
35- المصدر نفسه، ص59-60.
36- الشيخ الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، (ابن الجوزي) (ت 597هـ): تنوير الغبش في فضل السودان والحبش، (مخطوط)، ورقة 139.
37- الطاهر لبيب، الآخر في الثقافة العربية – في «صورة الآخر – العربي نـاظراً ومنظوراً إليه»، (ندوة)، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999م، ص21.
38- أبو عثمان عمر بن بحر، (الجاحظ): رسائل الجاحظ، ج1، تحقيق وشرح عبد السلام هـارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964م، ص67.
39- المصدر نفسه، ص73.
40- علي بن محمد بن العباس (أبو حيـان التوحيدي)، كتـاب الإمتـاع والمؤانسة، ج1، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت، بدون تـاريخ، ص73.
41- المصدر نفسه، ص74.
42- أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد (صاعد الأندلسي) 462هـ-1070م: طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة، بيروت 1985م، ص33.
43- المصدر نفسه، ص39.
44- المصدر نفسه، ص40.
45- المصدر نفسه، ص40.
46- المصدر نفسه، ص42.
47- المصدر نفسه، ص43-44.
48- أحمد بن عمر (ابن رسته) 300هـ-913م: الأعلاق النفيسة، الجزء السابع، تحقيق دي خويه، مطبعة بريل، 1992م، ص168.
49- إغنـاطيوس بوليـانوفيتش ، كراتشكوفسكي ، تـاريخ الأدب الجغرافي العربي ، ترجمة صلاح الدين عثمـان ، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، القـاهرة 1957م، ص23.

50- حسين مؤنس، تاريخ الجغرافيين في الأندلس، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة 1986م، ص3.

51- المصدر نفسه، ص231.

52- أبو جعفر بن جرير (الطبري)، تاريخ الرسل والملوك، المجلد 11، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1961م، ص177.

53- المصدر نفسه، ص176.

54- بدوي، المصدر السابق، ص106.

55- محمد عمارة، ثورة الزنج، دار الوحدة، بيروت، بدون تاريخ، ص55.

56- بدوي، المصدر السابق، ص163.

57- أبو القاسم محمد بن حوقل النصيبي (ابن حوقل)، صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة، بيروت 1992م، ص101.





مغاربة دخلوا الصين

محمد سعيد صمدي ◆

1 - الترحال والسياحة في الأرض

إن أبعد نقطة عن سكان المغرب الأقصى جهة الشرق هي يابسة إمبراطورية الصين، وهي واحدة من المسافات الأكثر بعدا في العالم، مع ما يكتنف هذا البعد – وقتئذٍ – لمن أراد أن يقصد هذه الآفاق من اضطرابات ومخاوف ومخاطر برا وبحرا. ورغم الصعوبات والتحديات التي تفاوتت حدتها باختلاف أزمنة التنقل والسفر، فإن الإنسان العربي المسلم استطاع أن يتواصل مع الأمم المختلفة باختلاف أزمنة الرحلات – لونا وشكلا ودينا ولسانا – في تجسيد نموذجي لقيم التسامح والانفتاح والتجاور مع الآخر وتحقيق كامل للبعد الإنساني والتواصلي للحضارة العربية الإسلامية ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْض وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وألوانكم، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيات لِلْعَالَمِينَ﴾[1] وقال-تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الناسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[2]. ومصطلح «التعارف» حسب المفهوم القرآني يرمز إلى الدلالة الواسعة والحاملة لقيم كونية متعددة تتحقق بواسطتها منافع ومكاسب تشترك فيها الأجناس البشرية «يا أيها الناس».

ويؤكد علم الاجتماع أن الإنسان ميال بطبعه الفطري إلى الحركة والتنقل والسفر للأسباب والضرورات الإنسانية المتعددة، ذلك أن الاستقرار الدائم والسكونية

◆ باحث وأكاديمي من المغرب .

والثبات في دائرة مكانية محدودة يضفي على النفس إحساسا بنوع من القلق وضيق الأفق وعدم الإفادة من تجارب وأنماط وخبرات الأمم الأخرى. وهذا ما جعل بالفعل والممارسة العديد من الأفكار والمقولات والعادات والطقوس ونظم التسيير تنتقل من بلد لآخر، ومن شعب لآخر، ومن أمة لأخرى بفعل التفاعل والتداول. وهذا ما يفسر أيضا الانتشار الواسع للدين الخاتم في أصقاع الأرض - عربا وعجما - ويدخل في الباب استفادة العرب والمسلمين من تجارب رائدة للأمم الأخرى على مر العصور، وكذا إفادة غيرهم من حضارتهم وثقافتهم وتجاربهم.

وقد لعبت ألوية الفتوحات الإسلامية دورا بارزا في نقل مفاهيم الدين الإسلامي - عقيدة وشريعة - وكان للقوافل التجارية وارتباطاتها وما تُثْمره من علائق إنسانية حميمة إسهامٌ في تعميق وتثبيت هذه القيم التي بشكل أكثر في المعاملات والمواقف المعيشة التي أظهرت التاجر العربي المسلم أمام الأعراق والأجناس الأخرى من المتعاملين معها على وجه حسن ومقبول.

وجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى ما أسهمت به «الرحلات» التي كانت تُشدُّ لأغراض متباينة ومناطق متباعدة في إشاعة قيم الخير ومبادئ الدين وفضائل السلوك إلى الناس عامة، ومنها الرحلات السياحية والصوفية التي كان أصحابها يبحثون فيها عن الأولياء الصالحين والعارفين بالله[3]، وأيضا الرحلات السِّفارية التي كان يبعث بها الخلفاء والملوك المسلمون سُفراءهم إلى نظرائهم الملوك. وتعد كتب التراجم والرحلات والوثائق المحفوظة من أهم ما أرَّخ لهذا التواصل والانتشار في الأرض.

وإذا كانت أرض الحجاز - بِحَرَمِهِ المعظم وروضته الشريفة - مقصِدَ العديد من رحالة العرب المسلمين وعموم رَكْب الحجيج الذين عبروا الآفاق لأداء نُسُك الفريضة والعمرة وزيارة قبر الحبيب - عليه أزكى الصلاة والتسليم - ؛ فإن آخرين اختاروا ألا يعودوا أدراجهم إلى بلادهم، وجعلوا من مكة المكرمة نقطة بداية لرحلات أخرى خاصة تجاه بعض دول المشرق كمصر والشام أو تجاه القارة الآسيوية وجزر المحيط الهندي واليمن وغيرها من البلدان.

والمغاربة بما عُرِفُوا به من عشق متزايد لأرض النبوة ومهبط الوحي من جهة؛ وبما اشتهروا به من حب الرحلة والسفر سيسهمون بدورهم في نشر الإسلام في البلدان التي زاروها أو فضلوا الإقامة بها لسبب ما. ومعلوم أن التجار المسلمين لم يكونوا يفْصلون في تعاملاتهم التجارية وعلاقاتهم الاجتماعية قِيَمَ الدين وضوابطه عن كل معاملاتهم مهما كان نوعها؛ وهذا ما أضفى على تواجدهم في البلدان التي قصدوها بُعْداً دعويا وإشعاعا إسلاميا من حيث أرادوا أو لم يريدوا.

والبحث والنبش في كتب التراث وخاصة مدونات التاريخ وكتب التراجم والرحلات يقودنا إلى استشفاف واستخراج الكثير من الإفادات والمعطيات التي تغني هذا الموضوع. وقد عنَّ لي أن أبرز بعض مظاهر التواصل وخدمة الدين في العمق الآسيوي / الصين من قِبَل أهل الغرب الإسلامي.

2 - من مظاهر التواصل المغربي الصيني / نموذج التجار والفقهاء

أ- من ملامح الصلات والروابط المغربية الآسيوية

كان للمغاربة دور وإسهام في نشر معالم دينهم بالديار الصينية وغيرها منذ أمد بعيد رغمبعُد ديارهم. وإذا تعددت أسباب السفريات وطبيعة التنقلات فإن بصمات وتأثيرات المقيمين منهم والزائرين كانت على مستوى كبير من التأثير؛ وتتجلى في عدة مظاهر كالدعوة إلى الدين والتزام تعاليمه وتمثُّل قِيَمِه والتصاهر الأسري والاندماج المجتمعي.

وتحفظ الكثير من المصادر والمراجع وتسجل بمداد لا يبلى - انتقالَ العديد من المغاربة إلى بلدان في أطراف الأرض كان يُعَدُّ الوصول إليها في زمن الرحلة والسفر من المستحيلات أو من المهلكات، ونذكر على سبيل المثال رحلة أبي البركات البربري المغربي إلى جزر «المالديف»[4] التي دخلها قبل أن يصل إليها بَلَدِيُّه ابن بطوطة (703-779 هـ)، وإلى هذا الفقيه المغربي أبي البركات يرجع فضل إسلام ملك هذه الجزر السلطان أحمد شَنُورازة؛ وأسلمت بعده جميع ساكنة جزر «ذيبة المهل»، يقول ابن بطوطة: «فأقام عندهم، وشرح الله صدر الملك للإسلام، فأسلم قبل تمام الشهر[5]

وأسلم أهله وأولاده وأهل دولته»[6].

ونذكر أيضا انتقال أسر كاملة من المغرب إلى بلاد الهند كبيت «خَلاَّبة الفاسي» وبيت «علي اللعبي الفاسي» قصد التجارة[7]؛ وانتقال أسَر أخرى من أهل العلم والأدب أو الولاية والصلاح كأسرة الفقيه الطبيب الأديب جمال الدين المغربي الغرناطي الأصل البجائي المولد[8] الذي التقاه الرحالة الطنجي ابن بطوطة وصاحَبَهُ بها – الهند –، وأسرة أبي القاسم المُرْسِي خال الفقيهين قوام الدين السبتي وأخيه أبي محمد – سيأتي الحديث عنهما –. ومن الأولياء العارفين الذين وصلوا ديار الهند الشيخ إسحاق المغربي المتوفى سنة 776هـ بعدما عُمِّرَ 120 سنة[9]، والشيخ محمد المصمودي المغربي الذي سكن بلاد البنغال، ووصفه ابن بطوطة أنه كان من الصالحين، وسكن هذا البلد قديما ووافته المنية وهو يقيم عند ابن بطوطة بدِهْلي[10]، وصاحب الكرامات الشيخ عبدالرحمن الإدريسي المكناسي المتوفى سنة 1085هـ[11]. وقد تجذرت الصلات والروابط بين الهند والمغرب منذ عهد ابن بطوطة، وربما قبله بقليل، وعن طبيعة هذه العلاقة يقول محمد بنعبد الله: «إن هناك علاقة واشجة، ونسبا وصهرا بين مسلمي القارة الهندية، وبين إخوانهم المغاربة، منذ أن دخل الرحالة المغربي ابن بطوطة شبه القارة الهندية؛ وأسند إليه سلطانها منصب قاضي المسلمين، وتزوج منها، وربط أمتن الروابط بين مسلمي الهند والمغرب»[12].

ويجمل في هذا السياق أيضا، ووفاءً لأحد رجالات المغرب الأفذاذ من المتأخرين، أن نذكِّر بالجهود التي قام بها العالم السلفي محمد تقي الدين الهلالي المكناسي أواسط القرن الرابع عشر الهجري في خدمة الدين، واللغة والأدب العربيين بدار العلوم وغيرها من المعاهد والمنتديات الثقافية الهندية.

وعلى واجهة أخرى مجاورة للصين من الجهة الجنوبية/الفيتنام، يفيدنا مرجع تاريخي فرنسي جديد، صدر مطلع سنة 2003م تحت عنوان «غبار إمبراطورية» للمؤلفة الفرنسية «نيلكيا ديلانوي»، أن عددا هائلا من المغاربة جَنَّدَتْهُمْ فرنسا ضمن جيوشها التي احتلت بلاد الفيتنام التي كانت تعرف باسم الهند الصينية؛ وستنقلب الآية على فرنسا حيث سيتمكن العديد منهم من الهروب من الجيش

الفرنسي بسبب الدعاية المؤثرة التي قام بها الزعيم الوطني الفيتنامي «هوشي منه» وأشاعها المقاومون منذ بداية الغزو، ومفادها إقناع الجنود المغاربيين عموما «بعدم خوض الحرب ضدهم، ذلك أن فرنسا تحتل بلدانهم الثلاثة أي المغرب والجزائر وتونس، وُتعَامِلُ مواطنيهم بقسوة وعنف وشراسة، وبفضل هذه الحملة الدعائية، تمكن الوطنيون الفيتناميون من كسب تأييد العديد من الجنود المغاربة الذين فروا من الجيش الفرنسي ليعيشوا متخفين بين السكان الأصليين»[13]، ونتج عن هذا التخفي والهروب الانصهار داخل المجتمع الفيتنامي حيث تحكي الباحثة من نماذج الزواج الذي حصل بين مغاربة و«وهم محمد الجيلالي وابن الطاهر وميلود وزوجاتهم الفيتناميات «تي اَن وونه وماي» وأولادهم الذين كانوا يحملون أسماء فيتنامية وعربية ... وكان الفيتناميون يسمون المغاربة بالأوروبيين السود»[14]. وهذا تَجَلٍّ إنساني عجيب يقلب المشهد والصورة كلية من صور اعتراك وحراب وفتك إلى مشاهد حب وأفراح وعواطف، من إنسان محارب مستعمر إلى إنسان مسالم محب عاشق، انتصرت بين كوامنه فضائل الحق والحقيقة والسمو الأخلاقي، وما ذلك إلا من تأثير العمق الديني الذي تحتفظ به الشخصية المغربية المسلمة.

ب- الحضور المغربي على الأراضي الصينية

كيف دخل الإسلام الصين؟

وبها يتم التدريس في جميع المستويات التعليمية وفي مختلف المعاهد العليا، وتسود بهذه الديار المعتقدات البوذية والكونفوشوستية، وأغلب أهلها – الذين قاربوا المليار والنصف – لا يؤمنون بدين، وقد استطاع الدين الإسلامي أن يجد له منافذ ومسالك ليقتحم أسوار الصين الصلبة.

دخل الإسلام الصين منذ فجر الإسلام على عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وبدأ ينتشر ويتوسع رويدا رويدا عن طريق التجارة خاصة تجارة الحرير والخزف والشاي والمخترعات الصينية كالبارود والإبرة المغناطيسية وصناعة الورق التي كانت تمتاز بجودة عالية[15] بالصين وبـ«سمرقند» المدينة المجاورة للحدود الصينية والتي

فتِحت مع مطلع القرن الثاني للهجرة (704م)؛ وعن طريق البحَّارة والبعثات الرسمية. وأسهمت في نشره العرب والفرس والأتراك الذين استقروا مدينة صين كلان (كانتون حاليا) وكوَّنوا بها جالية واسعة وبنوا مساجد معظمة على شكل المعابد الصينية القديمة، وقد سماهم الصينيون بـ«هوي هوي /Huihui»، وعَظُمَ أمرُ المسلمين وتسامَحَ معهم الحكام خاصة أسرة تانغ التي انتهت سنة 295هـ الموافق 980م، وكذا أسرة سونج التي تولت السلطة بعدها، ونشطت أكثر حركة التجارة في زمنها.

واستطاع المسلمون أن يحققوا لأنفسهم موقعا مميزا ومحترما داخل النسيج العقدي لأهالي الصين، ففي «خانقو/ بيكين حاليا» مثلا كنا نجد كما يقول أبو الحسن المسعودي: «خلائق من الناس مسلمون ونصارى ويهود ومجوس وغير ذلك من أهل الصين»[16].

وتعدُّد العرقيات والمعتقدات وتسامح المسلمين الوافدين ومعاملتهم الحسنة هو ما دفع بمجموعات لا بأس بها من أهل هذه الديار إلى الدخول في الإسلام الذي يدعو إلى نبذ العنصرية والتمييز، ويشجع على التفاعل والانسجام بين الشعوب والتسامح مع أهل الملل والنحل الأخرى، على غرار ما حصل للوجود العربي الإسلامي بشبه الجزيرة الإيبيرية (الأندلس) التي حقق بها هذا التواجدُ حضارةً مشهودةً. وقد تفرق الإسلام بأرض الصين في عشر قوميات من أشهرها: قومية هوي والويغور والقازاق (توجد بالصين ست وخمسون 56 قومية، وتمثل قومية «الهان» 92% من السكان)؛ ومع استفحال القمع والاستبداد وكبت الحريات في بعض الفترات تعرضت عقيدة المسلمين للإبادة والإقبار، إلا أن روح العقيدة ويقين الإيمان ظلا ثاويَيْن مُكْتَنِزَيْن في قلوب هؤلاء الذين وصفتُهم في مناسبة سابقة[17] بالقابضين على الجمر فعلا وحقيقة.

وها هو ذا راهِنُ الصين الإسلامي - كما عاينته - شاهداً على جذوة الإسلام المتقدة في نفوس مسلميها رغم جهود الطمس والاستئصال والاضطهاد. وقد قاوم مسلمو الصين إشكالية صعوبة نطق الحرف العربي وفهم دلالة تراكيبه، ويشرح أحد أبناء هذا البلد كيف استطاعت العربية أن تُوَلِّد مخارجها من اللسان الصيني العَصِيّ؛ يقول العالم المسلم الدكتور ياسين يانغ شيا و[18]: «لقد بدأ تعليم اللغة

العربية في المساجد بعد انتشار الإسلام في الصين، أي بعد سنة 651م (قبل ألف وأربعمائة سنة). وفي ذلك الوقت كان التعليم الديني يقام في بيوت المسلمين عن طريق التلقين الشفوي، وكان بعض المسلمين يكتبون الآيات القرآنية بخط اليد، ويعلمونها لأبنائهم، ومع مرور الزمن ظهرت في المدن الإسلامية أعداد كبيرة من مخطوطات القرآن الكريم والتي بقي بعضها محفوظا حتى الآن. وبعد ذلك بدأت المساجد تفتح أبوابها لأولاد المسلمين، وتحولت إلى حلقات دراسية يجتمع فيها التلاميذ ليتلقنوا التعاليم الدينية عن طريق دراسة اللغة العربية»[19].

وكان لبعض أهل المغرب بصمات واضحة في تثبيت دعائم الدين، وربط أواصر المحبة والوئام بين العنصر الصيني والعربي الإسلامي عموما، وسنحاول إلقاء الضوء على صور من هذا التواصل من خلال بعض رجالات المغرب الذين قصدوا هذه الآفاق النائية، فمنهم من ساح وجال في رحاباتها الممتدة وغادرها، ومنهم من أحبها واستوطنها.

الحضور المغربي داخل النسيج المجتمعي الصيني

يمثل الحضور المغربي بالشرق الأقصى جزءًا من مكونات الحضور العربي الإسلامي، ويشهد لذلك قول ابن بطوطة عند حديثه عن تفاصيل بروز سلطان الهند والسند محمد شاه أبي المجاهد ليلة العيد: «... ويركب قاضي القضاة ... وسائر القضاة، وكبار الأعزة من الخراسانيين والعراقيين والشاميين والمصريين والمغاربة، كل واحد منهم على فيل، وجميع الغرباء عندهم يسمون الخراسانيين»[20]. ويظهر أن الغرباء بهذا المعنى كانوا من المقدمين عندهم ومن «كبار الأعزة» الذين يحظون بملاقاة الملوك عندهم.

وتحفظ المصادر والمظان الأدبية التراثية بعض الأسماء المغربية التي سجلت حضورها بأرض الصين النائية، ومن هؤلاء نذكر ما تيسر الوقوف عليه:

التاجر المغربي عبد الرحيم الصيني

يمكن للقارئ أن يجد نتفا من المادة الصينية في رحلة «تحفة الألباب ونخبة

الأعجاب»[21] لأبي حامد عبد الرحيم الأندلسي الغرناطي (473-565هـ)، الذي تحدث فيه باقتضاب شديد عن شخصية مغربية من القرن السادس الهجري، كانت تعرف في المغرب باسم عبد الرحيم الصيني. ومن مميزات هذا الكتاب / التحفة أن صاحبه رغم عدم وصوله – في أثناء رحلاته المتنوعة – إلى تخوم الصين، فإنه استطاع أن يروي بعض عجائب هذه البلاد نقلا عن أحد رجالات مصر، يقول أبو حامد الغرناطي: «وكنت بمصر سنة اثنتي عشرة وخمسمائة 512 فاجتمعت بها بالشيخ أبي العباس الحجازي، وكان ممن أقام بأرض الصين والهند أربعين سنة، وكان الناس يحدِّثون عنه العجائب»[22].

ويحدثنا أيضا أبو حامد عن شخصية عبد الرحيم المغربي التي نقلت بدورها بعض الأعاجيب والمشاهدات الغريبة من هذه البلاد التي لا يدخلها أحد إلا ويخرج منها متبلى بالتحدث بغرائبية (Exostisme) مشاهدة وعجائبية معاينة تجر عليه ألوانا من الشكوك والريبة والتكذيب، قال أبو العباس المذكور لما طلب منه أبو حامد الغرناطي التحدث ببعض مشاهداته العجيبة: «قد رأيت أشياء كثيرة ولا يمكنني أن أحدث بها لأن أكثر الناس يحسبونها كذباً. قال الشيخ أبو بكر[23]: يكون ذلك من العوام الجهال. وأما العقلاء وأهل العلم – فإنهم يعرفون الجائز والمستحيل. وذكر عجائب خلق الله –تعالى– يستحب التحدث بها إظهارا لقدرة الله –تعالى– في عجائب مخلوقاته»[24]. وفي هذا السياق بالضبط سَيَرِدُ اسم صاحبنا عبد الرحيم المغربي الصيني، والذي نعرف عنه من خلال الكتاب أنه كان يعمل بالتجارة، وقد ذكره عند حديثه عن طير ضخم عجيب قد يحير المرء عند سماع بعض أوصافه، ويسمى هذا الطير (الرخ)، يقول صاحب تحفة الألباب ناقلا عن الجاحظ: «ويكون في جزائر بحر الصين الرخ، يكون جناحه الواحد عشرة آلاف باع، ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان، وكان قد وصل إلى المغرب من التجار ممن سافر إلى الصين في البحر وأقام بها مدة، ووصل إلى بلده المغرب بأموال عظيمة، وكان عنده أصل ريشة من جناح الرخ كان يسع فيها قربة من الماء، كان الناس يتعجبون من ذلك وكان يعرف الرجل بعبد الرحيم الصيني؛ وكان يحدث بالعجائب، فذكر أنه سافر في بحر الصين

وألقتهم الريح إلى جزيرة عظيمة، فخرج إليها أهل السفينة ليأخذوا الماء والحطب، فرأوا فيها قبة عظيمة أعلى من مائة ذراع، لها لمعان وبريق، فتعجبوا منها. فلما دنوا منها وإذا بها بيضة الرخ جعلوا يضربونها بالفؤوس والخشب والحجارة حتى انشقت كأنه جبل فتعلقوا بريش جناحه فجروه، فنفض جناحه فبقيت هذه الريشة عند غلماني، خرج أصلها من لحم جناحه ولم يكمل بعد خلقه، قال: فقتلوه وحملوا ما قدروا عليه من لحمه ورحلوا. وقد كان بعضهم طبخ في الجزيرة قدرا وحركوها ببعض الحطب الذي طبخوا به، وكان فيهم مشائخ، فلما أصبحوا رأوا المشائخ قد اسودت لحامهم، ولم يشب بعد ذلك اليوم من أكل من ذلك الطعام، فكانوا يقولون: إن ذلك العود الذي حركوا به القدر من شجرة الشباب، والله أعلم.

قال: فلما طلعت الشمس رأوا الرخ قد أقبل في الهواء كالسحابة العظيمة، وفي رجليه قطعة حجر كالبيت العظيم، أكبر من السفينة فلما جارى السفينة ألقى ذلك الحجر، وكانت السفينة مسرعة بسعة من الأثقال عليها الشراعات، فوقع الحجر في البحر وسبقت السفينة، ونجانا الله ﷻ»[25].

إلى هنا ينتهي الحديث ما حكاه الجاحظ عن عبد الرحيم الصيني، ويلاحظ تعمدنا نقل النص كاملا على طوله لأن مثل هذه المرويات المتسلسلة والمتشابكة تقتضي عدم البتر والتصرف؛ ولا يهمنا هنا أن نبحث موضوع التصديق أو التكذيب في مثل هذه المحكيات؛ لأن لذلك مساقاً آخر للمناقشة والمباحثة، وقد اشتغل به بعض الدارسين المعاصرين[26]. ويبقى أن عبد الرحيم كان واحدا من أوائل المسلمين المغاربة المشتغلين بالتجارة الذين دخلوا الصين وأقاموا بها مدة من الزمن، وعاد بعد ذلك بتجارة مربحة كما حكى الجاحظ.

الشيخ الفقيه أبو الحسن سعد الخير الأندلسي

من الفقهاء الصالحين الذين وصلوا إلى أرض الصين مع مطلع القرن السادس الهجري الفقيه الأندلسي الذي كان ينعت نفسه بالصيني، سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاري؛ وننقل هنا ما جمعه عنه ياقوت الحموي معرفا بشخصيته: «... قال

الحازمي: كان سعد الخير الأندلسي يكتب لنفسه الصيني لأنه سافر إلى الصين ... قال المفجع في كتاب المنقذ، وهو كتاب وضعه على مثال الملاحن لابن دريد: ... وقال أبو سعد: وممن نسب إلى الصين أبو الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل بن سعد الأنصاري الأندلسي، كان يكتب لنفسه الصيني؛ لأنه كان قد سافر من المغرب إلى الصين، وكان فقيها صالحا كثير المال، سمع الحديث من أبي الخطاب بن بطر القاري وأبي عبد الله الحسين بن محمد بن طلحة النعال وغيرهما؛ وذكره أبو سعد في شيوخه، ومات سنة 541هـ»[27]. وهكذا يكون الأفق الأندلسي قد تواصل بدوره ومبكرا مع أقصى الشرق بأرض الصين؛ عن طريق أحد خيرة رجالاته الذي جمع بين الفقه والصلاح والغنى كما شهد له بذلك مترجموه.

الشيخ الفقيه قوام الدين السبتي البشري

ومن شيوخ العلم في القرن الثامن الهجري الذين ارتحلوا إلى بلاد الصين، واتخذوها موطنا ومقاما عالم من علماء وفقهاء سبتة العالمة، إنه الفقيه قوام الدين السبتي البشري الذي سبق معاصره ابن بطوطة إلى هذه الديار؛ وقد أثنى هذا الأخير عليه كثيرا لما التقاه هنالك عن طريق الصدفة ببلاد الغربة النائية/الصين وفاضت أعينهم من الدمع كما سنرى.

ولا شك أن لعلماء سبتة فضلاً كبيراً في نشر الثقافة الإسلامية منذ القاضي (عياض السبتي 544-476هـ) الذي طبق كتابه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» آفاق الدنيا. يقول أحمد حدادي مُثْنِياً على علماء سبتة وعلى قوام الدين السبتي الصيني خصوصا: «أما علماؤها فكانوا من النباهة والذكاء والفطانة وحب المغامرة بحيث إنهم جابوا الآفاق وخبروا بالمعرفة والحذق، ما بين المحيط الأطلسي وصين الصين وخان بالق (بكين حاليا)، وقوام الدين السبتي الذي اغرورقت عيناه بالدموع لما التقى به ابن بطوطة، سابقا إياه إليها هو وثلة من الأولين إلى تلك الديار، شاهد عدل وبرهان واضح على ذلك. إنها لتجربة إنسانية فريدة، وكان السبتي يحب المغامرة البحرية والمغامرة العقلية، فمغامرة البحر بحكم الجراءة عليه بصنع ذات الألواح والدسر والحذق في ذلك، ولهذا ركبوه غير هيابين حتى ذللوا ما شمس منه،

وأما مغامرة العقل فتتمثل في فكر علمانها ونبوغهم وسبقهم إلى كثير من الفضائل وتخليد المآثر»[28].

يمكن أن نذكر هنا ترجمة تشفي الغليل عن هذه الشخصية المغربية من المباحث التي شغلتني لبعض الوقت، ولم أقف – حسب بحثي وحدود اجتهادي – على تعريف بها مما قل أو كثر في مظان المصادر؛ الأمر الذي جعلني أزعم أن الموسوعة الحافلة / التحفة لابن بطوطة قد تفردت بذكر هذا العالم وبعض ملامح شخصيته. وحتى محمد ابن تاويت التطواني لما كان يدون «تاريخ سبتة» ووصل إلى الرجل اكتفى بقوله: «وقد ورد في القرن الثامن ذكر بعض الرحالين من سبتة، في رحلة ابن بطوطة، فنجد فيها ...»[29] وأورد الأخبار التي تضمنتها التحفة. على أن المهدي السبتي فاته أن يذكر هذا الفقيه السبتي ضمن بحثه الفريد «ابن بطوطة وأعلام الغرب الإسلامي»[30].

وإذا استجمعنا – بنوع من التأمل والربط – تفاصيل ما كتبه ابن بطوطة سنجد أن قوام الدين السبتي ينتمي لأسرة سبتية عالمة، فخاله هو أبو القاسم المرسي الذي سافر معه ابن أخته إلى حدود بلاد الهند[31] فتوقف الشيخ هنالك، بينما واصل قوام الدين الفقيه الشاب وقتئذ المسير إلى الصين، في الوقت الذي آثر فيه أخوه العالم الفقيه أبو محمد البشري الرحيل والإقامة بسجلماسة المتاخمة لحدود الجزائر (جنوب شرق المغرب وتعرف حاليا بالريصاني)؛ ومن موافقات العجائب أن ابن بطوطة سيلتقي في سجلماسة وربما صدفة بأخيه هذا – أبي محمد – بعد عودته من الرحلة العالمية الكبرى، وهو يشق طريقه ثانية نحو الصحراء في رحلة سودانية[32]. إننا أمام أسرة سبتية عاشقة للترحال وسياحة الآفاق، ولدارسي أدب الرحلة أن ينبشوا في طبيعة هذا العشق وهذا الاختلاف في الاتجاهات لدى ساكنة الغرب الإسلامي وقتئذٍ. ويكفي تحفة النظار فخرا أَنَّ صاحبها أوقفنا على بيت من بيوتات سبتة المغمورة التي اشتهرت خارج بلدتها/سبتة السليبة، فك الله أسرها من قبضة الإنسان.

وفيما يلي المادة الإخبارية المهمة والمؤثرة التي حبَّرها أبو عبد الله ابن بطوطة، يقول بعد دخوله مدينة قَنْجَنْفو (Kien-ChangFu): «وبينا أنا يوما في دار ظهير الدين

القُرْلاَني[33]، إذا بمركب عظيم لبعض الفقهاء المعظمين عندهم، فاستؤذن عليّ وقالوا: مولانا قوام الدين السبتي. فعجبت من اسمه؛ ودخل إليَّ. فلما حصلت المؤانسة بعد التحية سنح لي أن أعرفه، فأطلت النظر إليه، فقال: أراك تنظر إليَّ من يعرفني. فقلت له: من أي البلاد أنت؟ فقال: من سبتة. فقلت له: وأنا من طنجة. فجدَّد السلام عليَّ، وبكى حتى بكيت لبكائه، فقلت له: هل دخلت بلاد الهند؟ فقال لي: نعم، دخلت حضرة دهلي. فلما قال لي ذلك تذكرت، وقلت له: أأنت البشري؟ قال: نعم. وكان وصل إلى دهلي مع أبي القاسم المُرْسي، وهو يومئذ شاب لا نبات بعارضيه، من حُذَّاق الطلبة يحفظ الموطأ. وكنت أعلمت سلطان الهند بأمره فأعطاه ثلاثة آلاف دينار، وطلب منه الإقامة عنده فأبى. وكان قصده في بلاد الصين، فعظم شأنه بها، واكتسب الأموال الطائلة. أخبرني أنَّ له نحو خمسين غلاما ومثلهم من الجواري، وأهدى إلي منهم غلامين وجاريتين وتحفا كثيرة. ولقيت أخاه بعد ذلك ببلاد السودان، فيا بُعد ما بينهما.

وكانت إقامتي بقنجنفو خمسة عشر يوما ... ومن تمام فضيلة هذا الفقيه البشري أن سافر معي لما رحلت عن قنجنفو أربعة أيام، حتى وصلت إلى مدينة بيوم قطلو، مدينة صغيرة يسكنها الصينيون من جند وسوقة. وليس بها للمسلمين إلا أربعة من الدور أهلها من جهة الفقيه المذكور، نزلنا بدار أحدهم وأقمنا عنده ثلاثة أيام، ثم ودعت الفقيه وانصرفت»[34].

هكذا تكون الصورة قد استبانت إلى حد ما عن شخصية قوام الدين الذي هاجر شابا يافعا وطالبا حذقا، وانغمس في المجتمع الصيني كلية، إلى أن أمسى فقيها معظما، ورجلا مقدما، وتاجرا ناجحا لا يتحرك إلا في «موكب عظيم».

ولاشك أن ابن بطوطة سينقل أخبار هذا العالم السارة ومكانته بالديار الصينية لأخيه الذي سيلتقي به سنة (753هـ) بسجلماسة، يقول: «ونزلت منها عند الفقيه أبي محمد البشري، وهو الذي التقيت أخاه بمدينة قنجنفو من بلاد الصين، فيا شد ما تباعدا، فأكرمني غاية الإكرام»[35]. وجهل تاريخ وفاة الشيخ قوام الدين، والمؤكد أن ابن بطوطة تركه حيا لما قفل راجعا إلى المغرب، متم العقد الخامس من المائة السابعة.

الرحالة الفقيه القاضي أبو عبد الله محمد اللواتي الطنجي المشهور بابن بطوطة:

من أشهر الرحالين العرب والمسلمين الذين دخلوا الصين على عهد المغرب المريني، ودونوا رحلتهم بَلَدِيُّناَ أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن بطوطة (703-779هـ)، هذا الرجل الذي جمع بين عدة تحليات وَشَّحَهُ بها مترجموه[36]؛ ويكفي أن نسوق تحلية معاصره وأحد تلامذته المؤرخ الأديب أبي الوليد ابن الأحمر (ت 807هـ) في كتابه شرح بردة البوصيري الذي اختصره أبو زيد عبد الرحمن الجاديري (ت 839هـ) «شيخنا الفقيه، القاضي، الخطيب الحاج، الكثير التجوال بالمشرق والمغرب وجميع البلاد، محمد ابن بطوطة الطنجي، العارف بالتاريخ ...»[37].

خرج رحالتنا من مسقط رأسه طنجة قاصدا بيت الله الحرام، إلا أنه بعد قضاء النسك مرتين ستجري به رياح السفر إلى ما لم يكن في الحسبان تماما؛ إلى أن وصل إلى طرف الدنيا.

يمكن الاطلاع على المادة الصينية – على قلتها – المبثوثة في رحلته المدوَّنة بقلم ابن جزي واستشفاف العمق الديني لمسلمي هذه الديار، وحفاوة الاستقبال وكرم الضيافة وراحة الإقامة التي عومل بها ابن بطوطة كرمز عربي إسلامي مُبَجَّل. وقد رأيت بعيني لما زرت بلادهم هذه الهالة التبجيليَّة النابعة من سَلِيقيَّة وسَجِيَّة مسلمي الصين لكل وافد عربي مسلم.

كان أبو عبد الله ابن بطوطة محبا للعلماء عاشقا للزهاد وأهل العرفان، لا يدخل حاضرة ولا قرية إلا وسأل عن مساجدهم وديارهم وزواياهم[38]، ولعل إصراره على تحقيق هذه الرغبة هو الذي أوصله إلى العمق الصيني؛ يقول لما التقى بأحد العارفين الزهاد الشيخ برهان الدين الأعرج بالإسكندرية: «... وأقمت في ضيافته ثلاثا. دخلت عليه يوما فقال لي: أراك تحب السياحة والجولان في البلاد. فقلت: نعم، إني أحب ذلك؛ ولم يكن حينئذ بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين. فقال: لابد لك إن شاء الله من زيارة أخي فريد الدين بالهند، وأخي ركن الدين زكرياء بالسند، وأخير برهان الدين بالصين، فإذا بلغتهم فأبلغهم مني السلام.

فعجبت من قوله، وألقى في رُوعي التوجه إلى تلك البلاد. ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم وأبلغتهم سلامه»[39]. ووافق ذلك وزكّاه أن اختاره سلطان الهند المسلم محمد شاه أبو المجاهد لِسِفارية رسمية عند ملك الصين يُمَثِّلُ فيها جنابَه؛ قال له السلطان: «إنما بعثت إليك لتتوجه عني رسولا إلى ملك الصين، فإني أعلم حُبَّكَ في الأسفار والجولان ... وعَيَّنَ السلطان للسفر معي بهذه الهدية الأمير ظهير الدين الزنجاني، وهو من فضلاء أهل العلم»[40].

ورغم أنه كان يلتقي مع كل أصناف الناس، من الملك والأمير إلى الجواري والعبيد، إلا أنه كان يحس بسعادة غامرة حين يلتقي أهل ملته «وكنت إذا رأيت المسلمين بها، فكأني لقيت أهلي وأقاربي»[41]. وقدم لنا صورة عامة عن طبيعة المجتمع الصيني وسَيْر الحياة فيه؛ بل إنه في بعض المناسبات كان يصور المشاهد وبعض التعاملات بدقة مفيدة، ففي الجانب التجاري مثلا يمكن لرجال الأعمال والتجار عموما أن يتعرفوا على كل ما يتعلق بالتجارة في القرن الثامن الهجري منذ دخول التاجر إلى الصين إلى خروجه منها؛ كالتعاملات النقدية وما يمكن أن يتسوق به وتقاليد الإقامة. ومن عنايتهم الزائدة بالتاجر المسلم أنهم يسمحون له بأن يختار بين الإقامة عند تاجر مسلم يقيم بالبلد، أو بالفنادق المراقبة بشدة كما يفعلون مع باقي التجار الغرباء غير المسلمين؛ ويحرص حكام الصين أن يحمل الخارج من أرضهم من التجار بالخصوص ذكرى حسنة تُنْقلَ وتُرْوَى خارج بلادهم؛ فكانوا يقولون: «لا نريد أن يُسمع في بلاد المسلمين أنهم يخسرون أموالهم في بلادنا، فإنها أرض فساد وحسن فائت»[42].

كان ابن بطوطة وهو يجول الصين معتزا بشخصيته العربية الإسلامية، لم يخلع لباسه العربي على الهيئة العراقية ويمارس شعائره التعبدية أمام الناس، ولا يأكل إلا ما ثبت له حِلِّيَّتُه، ومعروف ما يعانيه المسلم من أمر الأكل في هذه البلاد، حتى إن أحد الأمراء خصَّه بطباخين مسلمين.

ومِن بالغِ الحفاوة وجميل التقدير أن مسلمي الصين كانوا يتناوبون على استضافته يوميا، وُيتَوِّجُون ذلك بالتحف والهدايا. ولا شك أنهم وجدوا فيه من

العلم والصلاح والبركة ما زاد في حبهم له. ولولا بعض مظاهر الظلم البشع[43] و«المناكير الكثيرة» التي كانت «تُقْلِقه» لأطال المقام بين ظهرانيهم، إلا أنه استعجل الأوبة.

أبو محمد ابن فرحان التَّوزَري

لا نعرف عن هذه الشخصية الشيء الكثير، ذلك أن الرجل وهو من أهل القرن الثامن الهجري، ورد ذكره ضمن الرفقاء والأصحاب الذين شقوا مع ابن بطوطة طريق السياحة والانتشار في الأرض ودخل معه الصين - إلى جانب رجل مصري لم يذكره باسمه - وكان يعتمد عليه في بعض المهمات؛ إلا أن النص الرَّحلي لا يسعفنا بتفاصيل مفيدة عن شخصية ابن فرحان التوزري[44].

هذه إذن بعض ملامح التواصل المغربي الصيني، وهي على ندرتها - بطبيعة بعد المشرق عن المغرب - تدل دلالة عميقة على مدى الحب المتبادل والانسجام التام الذي أحس به بعض المغاربة الذين فضلوا الإقامة الدائمة كقوام الدين السبتي في (ق 8 هـ)، ومنصف الفيلالي في عصرنا هذا، وتدل أيضا على الإسهام القيم الذي أسداه مثل هؤلاء العلماء الغرباء الذين استوطنوا بلاد الصين. وجدير بأهل الدين أن يجدوا فيه - بأي أرض مكثوا - ما يحقق طمأنينة النفس، ويعمل على إذابة تأثيرات حلكة الغربة وتنافر العوائد واختلاف الألسنة.



1 - سورة الروم، آية22.

2 - سورة الحجرات، آية13.

3 - وتشهد كتب الفهارس والرحلات والمدونات الصوفية على هذا اللون من الرحلة أو الزيارة التي تكون مطبوعة بطابع «القوم»، فهذا مثلا الشريف ابن عابد الفاسي (ت 1048هـ) لما دخل اليمن ونزل بها كان حريصا على زيارة أوليائها والانتفاع ببركاتهم يقول في رحلته: «ورجعنا إلى محروس تريم، وزُرْنا من فيها من الأولياء الأحياء والأموات خصوصا ...» رحلة ابن عابد الفاسي من المغرب إلى حضرموت: 118.

4 - كانت تسمى مهل ذيبة سقطت الهاء فبقي نطقها اللاتيني مالديف، وهي جزر آية في البهاء والجمال، يعرفها الدكتور مولاي علي المنتصر الكتاني -رحمه الله- قائلا: «تسمى اليوم جزر

مالديف. أرخبيل مكون من ألف وسبع وثمانين جزيرة: مساحة جميعها 280 كلم2، وعدد سكانها 120000 نسمة، كلهم مسلمون. أحرزت استقلالها عام 1965م وهي الآن جمهورية. اعتنق سكانها الإسلام في القرن السادس الهجري. «تحقيقه لتحفة النظار»: 654.

5 - تمام الشهر له علاقة بحدث غريب يحصل كل شهر بين أهل هذه الجزر وعفريت، أورد القصة ابن بطوطة في تحفته: 585.

6 - نفسه، 585.

7 - تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب، عبد الرحمن المدني، لوحة: 116-251.

8 - هكذا حلاه ابن بطوطة وزاد قائلا: «...مستوطن بلاد الهند قدمها مع أبيه وله بها أولاد فأنشدني ...» تحفة النظار، ص 482. وذكره أيضا في: 147 و 558.

9 - نزهة الخاطر وبهجة المسامع والنواظر، ص13.

10- تحفة النظار، ص613.

11- خلاصة الأثر في أعيان القرن 10 و11 هـ: 2-349.

12- إسهامات علماء شبه القارة الهندية في إثراء الفكر الإسلامي وعنايتهم بعلوم الحديث الشريف والسيرة النبوية، مقال منشور بمجلة دعوة الحق ع 253 ص80. وتنظر أيضا مقالة «الجالية المغربية في العالم من خلال رحلة ابن بطوطة» للأستاذ محمد الشريف / مجلة المناهل، ع 59 ، ص100-124.

13- نقلا عن «جنود مغاربة في فيتنام» لحسونة المصباحي، مقال منشور بصحيفة الشرق الأوسط بتاريخ 09-02-2003م.

14- نفسه.

15- اعتمد المسلمون في البلاد العربية كثيرا على الكاغد المستورد من سمرقند وبلاد الصين لعدة أسباب، يقول عبد الملك الثعالبي: «إن كواغيد سمرقند عطلت قراطيس مصر والجلود التي كان الأوائل يكتبون بها؛ لأنها أحسن وأنعم وأرفق، ولا تكون إلا بسمرقند والصين» لطائف المعارف: 218.

16- مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص84.

17- مساجد النساء في الصين، مقال منشور بمجلة «منار الإسلام» ع7 ، رجب 1423هـ ، ص38.

18- يعِّرفه محمد عبد الرحمن يونس قائلا: «الدكتور ياسين يانغ شياو بو، علم من أعلام الثقافة والفكر والأدب في الصين؛ أستاذ بجامعة اللغات والثقافة ببكين، يتقن اللغة العربية كتابة ونطقا وبحثا وترجمة مثل أبنائها العرب المثقفين، ويدرسها للطلبة الصينيين، كما يدرس اللغة الصينية للطلاب العرب في جامعة اللغات والثقافة ببكين، قدم للمكتبة العربية إسهامات كثيرة من خلال ترجماته للأدب الصيني إلى اللغة العربية، فقد أعد كتابا بعنوان: من بدائع الأدب الصيني، قدم فيه اثنين وستين نصا شعريا ونثريا ... كما ترجم ديوان: «بصمات الحياة للشاعر الصيني المسلم تيمور داوامات ...» ينظر الحوار الذي أجراه معه في مجلة المجلة العربية ع 311 ، مارس 2003م ، ص 1.

19- المجلة العربية ع 311 ، ص 2.

20- تحفة النظار، ص469.

21- بفتح الهمزة وليس بكسرها كما يقع عند الطبع أو سبق القلم، قال ابن منظور «العجب والعجب: إنكار ما يرد عليك لقلة اعتياده، وجمع العجب: أعجاب، قال:

يا عجبا للدهر ذي الأعجاب * الأحدب البرغوث ذي الأنياب (اللسان، مادة ع ج ب).

22- تحفة الألباب، ص129.

23- الإمام أبو بكر محمد ابن الوليد الفهري (ت 520هـ بالإسكندرية) صاحب أبا الوليد الباجي بسرقسطة، وأقام زمنا بالشام ومصر التي توفي بها، تذكر كتب التراجم أنه كان من الأئمة المشتهرين بالعلم والعمل والزهد. تنظر مصادر ترجمته في تحفة الألباب: 129هـ 242.

24- نفسه، ص129.

25- نفسه، ص131-132.

26- من بين الباحثين المعاصرين الذين اعتنوا بدراسة مثل هذه النصوص الدكتور جعفر ابن الحاج السلمي خاصة نصوص «الأساطير المغربية» يقول: «... إن هذه الأساطير يمكننا أن نقول عنها : إنها قصص مقدسة، أي قصص آمن بصدقها وحقيقتها إيمانا يقينيا أهل المغرب الأقصى، كلهم أو بعضهم. إن أخبار المهدي ابن تومرت مثلا تاريخ مقدس عند الموحدين، آمنوا هم به، وأخبار الصالحين أساطير آمن بها المتصوفة والعوام وحتى بعض العلماء، وفضائل المدن أساطير آمن بها أهلوها على الأقل، علماؤهم وعوامهم. لكن هذا لا يعني أن كل أسطورة مغربية كانت مقدسة عند جميع أهل المغرب ...» الأسطورة المغربية، دراسة نقدية في المفهوم والجنس: 76. وينظر أيضا كتاب «من الأساطير العربية والخرافات» لمحمد الجوزو (1977)، و«حول إغرابية ابن بطوطة» لابن سالم حميش، و«استراتيجيات الغرائبية في الرحلة البطوطية» لعبد النبي ذاكر، مقالتان منشورتان ضمن أعمال ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة (أكتوبر 1993م).

27- معجم البلدان (مادة صين).

28- من مقدمة كتاب «من ألقم الحجر إذ كذب وفجر، وأسقط عدالة من قال من الصحابة: ما له؟ أهجر؟» لابن دحية 6.

29- تاريخ سبتة، ص155.

30- منشورة ضمن ندوة ابن بطوطة المذكورة، ص345.

31- تحفة النظار، ص637.

32- نفسه، ص684.

33- وهو شيخ المسلمين بهذه المدينة كما عرفه ابن بطوطة في تحفته، ص637.

34- نفسه، ص638.

35- نفسه، ص684.

36- تنظر ترجمته في: الإحاطة: 273/3. والدرر الكامنة: 480/3.

37- تلخيص شرح قصيدة البردة للبوصيري، مخ خزانة القرويين، فاس، رقم 643، عند شرح بيت البوصيري:

لعل رحمة ربي حين يقسمها * تأتي على حسب العصيان في القسم.

38- بحث عبد السلام شقور موضوع النزعة الصوفية في شخصية ابن بطوطة ضمن مشاركته «البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته» ص325، محمد الصمدي ضمن بحثه «النزعة الصوفية في رحلة ابن بطوطة» ص339 ، ضمن الندوة المذكورة.

39- تحفة النظار، ص32.

40- نفسه، ص541، إلا أنه توقف بالمالديف وأقام بها سنة ونصف، ليتابع المسير بعد ذلك إلى الصين.

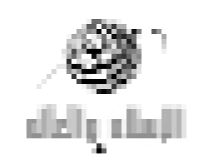
41- نفسه، ص634.

42- نفسه، ص632.

43 - يقول بعد مشاهدته إحدى المظالم: «وذلك نوع من الظلم ما رأيته ببلاد من الكفار ولا المسلمين إلا بالصين» التحفة، ص632.

44- نفسه، ص605.





بلاد الله
تأثير الإنجيليين الجدد
في السياسة الخارجية الأميركية

ولتر راسل ميد ◆

الإنجيليون والسياسة الخارجية: كان الدين دائماً قوةً حاضرةً وقويةً في السياسات الأميركية، كما في تحديد السياسات، والهوية، والثقافة، وقد أسهم الدين الذي أثّر في تكوين الشخصية الأميركية، في تشكيل صورة أميركا عبر العالم، كما أسهم في تحديد الوسائل والدرجات التي يجيب بها الأميركيون على الأحداث خارج حدودهم. وهكذا فالدين يعطي الأميركيين الإحساس بأنهم أمة مختارة، كما يقوّي اقتناعهم بأنهم يملكون واجباً بنشر قيمهم في العالم. ولا يوافق سائر الأميركيين طبعاً على هذا الانطباع؛ بل إن الذين يتبنونه غالباً ما يختلفون حول معناه أو معاني تلك الأشياء التي عليهم القيام بها. لكن تكتفي الأكثرية بالقول بأن هناكّ مهماتٍ ينبغي القيام بها ولأسباب دينيةٍ أو ليبراليةٍ أو إنسانية، ويؤثر ذلك في السلوك السياسي تجاه الخارج كما في الداخل. فالدين مهمٌّ للحياة وفي الحياة في الولايات المتحدة، وإن اختلط نفوذه بأمورٍ أخرى. والمتحمسون من أنصار هذا الأمر أو ذلك غالباً ما يستندون في رعايتهم ودعواتهم إلى هذا المبدأ الديني أو ذلك في نُصرة القضايا التي يعملون من أجل تحقيقها. والبلاد متنوعةٌ من الناحية الدينية، بحيث

◆ عن مجلة الشؤون الخارجية الأميركية – أكتوبر 2006م ، ص24-43 .
والكاتب عضوٌ في مجلس العلاقات الخارجية، وله دراساتٌ في السياسة الخارجية الأميركية .

تستطيع أن تجد أنصاراً متحمسين بتأصيلٍ ديني، لكلِّ سياسةٍ خارجيةٍ يمكن تصوُّرُها.

لكنْ علينا التنبُّه إلى تمييزٍ آخرَ إلى جانب التنوع الديني. ففي داخل الكنائس البروتستانتية حدث تحولٌ كبيرٌ لصالح الاتجاهات الأكثر محافظةً، بدلاً من الاتجاهات الليبرالية التي سادت حوالي أواسط القرن العشرين. والإنجيليون الجدد هؤلاء أثروا كثيراً في السياسة الخارجية في العقدين الأخيرين من السنين. إنّ أكثر طلاب العلاقات الخارجية والمراقبين العاملين فيها في الولايات المتحدة وفي الخارج، لا يعرفون الكثير عن البروتستانتية الأميركية، كما لا يعرفون أنّ آراء القسيس بيلي غراهام قادت إلى أمورٍ مختلفةٍ في العلاقات الخارجية بالولايات المتحدة، وهي أمورٌ مختلفةٌ عن آراء الأصولي بوب جونز في الجامعة المعروفة باسمه. ولهذا فإنّ دراسة التأثير الإنجيلي في السياسة الخارجية في السنوات الأخيرة، تتطلب معرفةً تامةً بالإحياء الديني الكبير الحادث تحت الخيمة البروتستانتية.

لكنْ لماذا التركيز على البروتستانتية وحَدها؟ والجواب لأنّ البروتستانتية هي التي تركت التأثير الأكبر في الهوية الأميركية، وفي الشخصية الأميركية، ثم إنها ما تزال هي دين الأكثرية (بنسبةٍ صغيرةٍ فقط). والأمر الآخر أنّ الكاثوليكية الأميركية هي التي تأتي ثانيةً بعد البروتستانتية من حيث عدد الأتباع (وهي كبرى الكنائس المنفردة) ما كان لها ذلك التأثير الكبير، كما أنّ اهتماماتها الخارجية ضئيلةٌ نسْبياً.

سؤال الأصول: في عودةٍ سريعةٍ إلى التاريخ لكي نعرف كيف بدأت البروتستانتية التأثير؛ نجد أنّ ما يُعرفُ بالإصلاح البروتستانتي بدأ في إنجلترا واسكتلندا في القرن السادس عشر، وقد ظهرت في ذلك الإصلاح توجهاتٌ متنوعةٌ وكثيرةٌ؛ لكنه تميز بتياراتٍ رئيسةٍ ثلاثة: الاتجاه المتمسك بالأصول والتقاليد بحيث يمكن تسميةُ أتباعه: الأصوليين، والاتجاه التقدمي ذو البُعد الأخلاقي المسمّى بالمسيحية الليبرالية، والاتجاه التقليدي الإنجيلي الواسع(يملك الخمسينيون المعروفون بالبنتاكوستال اختلافاتٍ مع الأصوليين والتقليديين. لكن لأنّ لاهوتَهم عبارةٌ عن مبادئ وتفاصيل إنجيلية متنوعة، فيمكن حسبانهم مع الإنجيليين هنا وليس مع

الأصوليين).

وقد لا يكون مفيداً جدّاً التركيز على التسميات بسبب سرعة التدخل والافتراق، ولكنْ لا بد من معرفة التوجهات الرئيسة رغم صعوبة ذلك، للوصول إلى طرائق التأثير في السياسة الأميركية.

كل التيارات من أصوليين وليبراليين مسيحيين وإنجيليين، ينتمون إلى البروتستانتية الأميركية، ولذلك واجهوا جميعاً وإن بطرقٍ متعددةٍ تحدي الأصولية/العصرانية أو التقليدية/الحداثة في العشرينات من القرن العشرين. فحوالي العالم 1800م كان معظم البروتستانت يذهبون إلى أنّ العصور الحديثة تؤكد ما جاء في الإنجيل. لكنه مع ظهور الداروينية ونقد النص للعهدين؛ فإن البروتستانتية الأميركية تناثرت إلى فرَقٍ ومذاهب متناحرة. أما العصرانيون الليبراليون فرأوا ضرورة استيعاب العلوم الحديثة ضمن اللاهوت للدفاع عن المسيحية بطرائق تنويرية. وذهب الأصوليون إلى أنّ المسيحيين ينبغي أن يظلوا أمناء لحروف الإنجيل ونصّه والذي يمثل الحقيقة النهائية. بيد أنّ الأصوليين انقسموا بدورهم إلى **تيارين: تيار المنشقّين**، والذين رأوا ضرورة مفارقة كل أولئك الذين يستخدمون المناهج الحديثة بأي شكل، وعندما سيطرت تلك المناهج فإنّ المنشقّين هؤلاء اعتزلوا وغادروا السياسة والثقافة العامة. **وتيار الإنجيليين الجدد** والذين رأوا ضرورة الاستمرار في التعامل مع العالَم ومحاولة التصدي للحداثة الملحدة. وقد سُمّي هؤلاء إنجيليين جُدُداً آنذاك، ولذلك فقد استعاد المنشقون اسم الأصوليين، بينما يسمّى الجدد هؤلاء أنفسهم الآن إنجيليين فقط.

هذه التيارات الثلاثة (الأصوليون والإنجيليون والليبراليون) تملكُ أفكاراً ورؤًى مختلفة حول الولايات المتحدة والدور الذي ينبغي أن يكون لها في العالَم. أما الأصوليون فهم ذوو نظرة متشائمة حول العالم، ويقيمون تفرقةً قويةً بين المؤمنين وغير المؤمنين. ويرى الليبراليون العالم بعيونٍ متفائلة، ولا يرون فروقاً كبيرةً بين البشر. أما الإنجيليون فيتخذون موقفاً وسطاً بين التيارين الآخَرين. والواقع أنّ موقع الأصوليين شديد الغموض والتعقيد، ولا يملكون كياناً جامعاً أو شخصيةً قائدة، لكنْ

يمكن هنا تحديد ثلاث خصائص لهم: إيمان عميق بالإنجيل ورؤاه ونصوصه، وتصميم قوي للدفاع عن الإيمان البروتستانتي الموروث في وجه الكاثوليك والعصرانية والعلمانيين وغير المسيحيين، والاقتناع بأنّ المسيحيين المخلصين ينبغي أن يظلّوا منفصلين عن غير المؤمنين في غير العالم المسيحي. ويوجد الأصوليون داخل كل التيارات البروتستانتية (وبخاصةٍلدى الإنجيليين الجنوبيين ولوثريي ميسوري)، وتميل الجماعات الأصولية إلى الصِّغَر والجماعات الحديدية ميلا إلى الطُّهرائية مثل الكالفينيين المتشددين في الكنيسة البرستبارية. ثم إنها تستعصي على أي شكلٍ من أشكال التنظيم المؤسّس الواسع. ويعتقد كثيرون أنّ الأصوليين في الغالب صغار العقول، وهم يميلون إلى التلقائية وللرؤى المباشرة وللعيش الروحي الخالص. بيد أنّ ما يميز هؤلاء عن الإنجيليين ليس التلقائية الروحانية الطهورية؛ بل ميلهم إلى اتباع أفكارهم حتى النهاية. فهم يريدون صناعة «صورةٍ كاملةٍ للعالم» ، ويحاولون تطبيق صورتهم الذهنية هذه بكل سبيل. هم يعادون مَثلاً الداروينية لإيمانهم بحقائق الإنجيل المعصومة، وفي حين يمضي بعضُهم في ذلك إلى النهاية، إلى حدود إنتاج الكتب عن «خلْق الطفرة» وسحب أطفالهم من المدارس التي تدرّس الداروينية، يذهب آخرون إلى نشاطٍ علمي أو شبه علمي مكثَّف لإثبات صحة تعاليم الإنجيل. ولذلك فإنّ جامعات ومعاهد الأصوليين مثل جامعة بوب جونز ليست معاهد للأفاعي السامّة المعادية للآخرين، بقدْر ما هي بيئات علمية متحمسة لوجهة نظرها الخاصة، وهي تأخذ ذلك مأخذ الجد وتعملُ لإثبات صحة ما تعتقدُه كلَّ الوقت. وقد عانى الأصوليون من هزائم وتراجعات في عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته. ولذلك انعزلوا وتطورت لديهم رؤى سوداوية عن العالم وعن الخصوم. وقد اعتقد كثيرٌ منهم أنّ الناجين الذين اختارَهم الله للتوبَه قليلون، وأنّ أكثرية البشرية مفروضٌ عليها الهلاك والعذاب. وقد أمكن للكالفينيين المتشددين من قبل أن يُنْشِئُوا حكماً في سكوتلندا ثم في إنجلترا أيام كرومويل. كما ظلوا مسيطرين خلال القرن السابع عشر في نيو إنغلند. لكنْ خلال القرون الثلاثة الأخيرة تضاءلت آمالُهُم في إمكان إقامة الدول والكيانات على أساس الأصول المسيحية الأولى. ويمكن القول بأن

منطقهم هو منطق الأصولي الأميركي دوايت موري في القرن التاسع عشر، والذي رفض العملَ في السياسة لفقده الأمل في إقامة كيانٍ أصوليٍ طهوري وقال : إنني أنظر إلى هذا العالَم بوصفه سفينةً خيريةً مشرفةً على الغرق. وقد أعطاني الله زورقَ نجاةٍ وقال لي: موري، انقِذْ ما يمكن لك إنقاذُه!

بهذه الرؤية للعالم، يعتبر الأصوليون أنه لا أمل ولا تعاوُن مع غير المؤمنين خارج الولايات المتحدة، ولا ثقة بالأمم المتحدة التي تعتبر حكومات هؤلاء الأشرار الذين يضطهدون المسيحيين شرعية. ولذلك ففي رواياتهم عن نهاية العالم يعتبرون أنّ الأمين العامَّ للأُمم المتحدة هو المسيح الدجال! ويملك الأصوليون طبعاً رؤيةً واضحةً لنهاية العالم مأخوذة من كتاب الرؤيا بالإنجيل. وفيه أنّ الأشرار بزعامة الشيطان سوف يثورون على الله، لكنّ المسيح سوف يأتي فيُهلك الأشرار وينصر المؤمنين الذين يعانون طويلاً قبل الخلاص. ومن الطبيعي ضمن هذه الرؤية أَلَّا يؤمن هؤلاء بالتعاون الدولي، ولا بالتقدم البشري، ولا بالحوار بين الأديان والأمم.

الليبراليون: تجد الليبرالية البروتستانتية جوهر المسيحية في رسالتها الأخلاقية، وليس في أصولها التاريخية. وقد عمل الليبراليون منذ القرن السابع عشر لإنقاذ الرسالة الأخلاقية للمسيحية وإخراجها من كَومة الأساطير والمجازات والأحداث التاريخية. وبلغ بهم الأمر حدَّ الشكِّ في الثالوث وطبيعة المسيح والأمور الأخرى التي تطورتْ في القرون المسيحية الأولى. وهم يميلون لاعتبار قصة الخلق في ستة أيام، وخَلْق آدم، وطوفان نوح، بوصفها مجازاتٍ وليست حقائق ينبغي الاعتقادُ بها. ويقول بعضُهم أنّ قيامة المسيح والعجائب الأخرى لا ينبغي أخذُها حرفيّاً. وبذلك يصبح المسيح معلِّماً أخلاقيّاً كبيراً ورسولاً للفقراء والمسحوقين. وحول هذه الأفكار تقوم دعوة «الكنيسة الموحَّدةً» (يونيتاريان) التي جلبها جوزف بريستلي إلى أميركا عام 1794م. وقد كان بريستلي صديقاً لبنيامين فرانكلين ولجيفرسون وأثَّر فيهما رغم أنهما كانا يذهبان للقداس في الكنيسة الأسقفية وليس في كنيستة، ومع ظهور الداروينية، وموجات النقد للعهدين، انتشرت النزعة الليبرالية خلال كل الكنائس المنفتحة التي كانت موجودةً وما تزال، وإلى هذه الكنائس انتمت النخبة الدينية

والثقافية والاجتماعية الأميركية.

ويميل المحافظون التقليديون لعدم اختيار الليبراليين بين التيار الرئيسي للمسيحية. لكنّ المسيحيين الليبراليين يعتبرون أنّ توجهاتهم هي جوهر الرسالة المسيحية الأخلاقية والقيمية. ويعتبرون أنّ إصلاح القرن السادس عشر هذه هي مصائرُه المنطقية، التي استعادت بها المسيحية وجهها الحقيقي بعيداً عن البابوية الجامدة وعصمتها، وعن الأصولية الحروفية وأوهامها. وبإنكارهم العقائد مثل الخطيئة الأصلية، ووجود النار، والتثليث، يعتقد البروتستانت الليبراليون أنهم هم أهل البروتستانتية الأصلية.

لا يفرِّق الليبراليون بين العالمين المسيحي وغير المسيحي، بل يعتقدون أنّ القيم الأخلاقية واحدة، وأنّ كل أهل الديانات مهما اختلفت يملكون أجزاء من الحقيقة، ويستطيعون بلوغ الخلاص بالعمل الصالح للخير العام. ولأنّ هؤلاء الليبراليين ينكرون الخطيئة الأصلية (باستثناءٍ مهمٍّ لدى «المسيحيين الواقعيين» بزعامة رينولد نيبور) فهم يعتقدون أنّ سائر البشر ماضون نحو التقدم ومؤهّلون له ويمكن التعاوُن معهم. ولذلك فهم يقفون موقفاً إيجابياً من الأمم المتحدة، ومن المحور العالمي لحقوق الإنسان، وقد سيطرت رؤية الليبراليين هؤلاء على السياسة الخارجية الأميركية خلال الحرب الثانية والحرب الباردة. وكان من أتباعها فرانكلين روزفلت وهاري ترومان ورين أتشيسون وأيزرنهاور وجوب فوستر دالاس. وقد تحسّنت العلاقاتُ في حقبتهم أواسط الخمسينات من القرن العشرين مع الكاثوليك واليهود الذين كان تأثيرهم يصعد في السياسة والإدارة بالولايات المتحدة. وقد أتى جانبٌ من نظرتهم المتفائلة للقضايا الداخلية والخارجية من قدرتهم على بناء إجماعٍ داخليٍ كبير على المسائل الرئيسة.

إنّ نفوذ الليبراليين البروتستانت شهد تراجعاً قوياً في العقدين الأخيرين. وذلك لعدة أسباب، من بينها إعراض أتباع «المبدأ البروتستانتي» عن النزعات العلمانية الإلحادية التي كان الليبراليون لا يأبهون لها. ومن بينها أنّ الليبراليين ما كانوا يعملون كثيراً في القضايا الدينية، وهذا يُزعجُ العامة كثيراً. وثالثاً أن الليبراليين

صدموا كثيرين بمواقفهم من الإجهاض ومن التعامل مع الجنسيين ومع قضايا المرأة الأُخرى. وقد أعرض عنهم الكاثوليك لاختلافاتٍ حول هذه الأمور، ثم أعرض عنهم اليهود لتناقُض تأييدهم لإسرائيل.

الإنجيليون والشرق الأوسط: يقع الإنجيليون في موقعٍ وسطٍ بين التيارين الآخرين الأصولي والليبرالي. وهم يشاركون الأصوليين في كثيرٍ من عقائدهم؛ لكنهم يملكون نظرةً تفاؤلية للداخل الأميركي وللعالَم موروثة من الحُلُم الأميركي ومن النجاح الأميركي. فهم بذلك أدنى إلى النزوع الإحيائي الأميركي في القرن التاسع عشر، وللكالفينية المعتدلة التي حملها اللاهوتي الهولندي جاكوبوس أرمينيدس، والإنجليزي الإنجيلي جول ويسلي. والكنيسة الرئيسة للإنجيليين في الولايات المتحدة هي المجمع الأسقفي الجنوبي أو المؤتمر الأسقفي الجنوبي وعدد أتباعها 16,5 مليون، وهي بذلك أكبر الكنائس البروتستانتية الأميركية على الإطلاق. ويختلط في الكنائس هذه وشقيقاتها الإنجيليون مع الخمسينيين (البنتاكوستال)، وبينهم كنائس سوداء قوية وواسعة العدد. وكما سبق القول فإنّ هؤلاء الذين يبلغ مجموعهم الثلاثين مليوناً يميلون إلى المبادئ الأصولية، فلا يرون الرؤية الأخلاقية للمسيحية بل يعتبرونها خيانةً لرسالة المسيح. وهم يقولون بالخطيئة الأصلية، ولذلك فلن ينجو أكثر البشر، وعندما يسمون أنفسهم مثل الأصوليين بـ«المولودين ثانية» فهم يعنون بذلك أنه لا نجاة من الخطيئة الأصلية إلاّ بالإيمان بصلب المسيح وافتدائه للبشرية. والأمر الثالث المهمّ الذي يوافقون فيه الأصوليين هو رؤيتهم لنهاية العالَم، وسلام الألف عام الذي سيحققه المسيح. ولذلك فإنّ كلّ جهود السلام العالمي لن تتحقق بالطرائق الإنسانية العادية.

وبسبب التشابهات الكثيرة بين الإنجيليين والأصوليين يميل الكثير لاعتبار التيارين واحداً. والواقع أنه رغم التشابهات هناك فرقٌ مهم. فالأصوليون يرون أنّ المسيح ما صُلب وافْتدى إلا قلةً مختارة؛ بينما يرى الإنجيليون أنّ كل البشرية يمكن أن تستفيد من صلب المسيح في الخلاص. فالمسيح يحب كل روحٍ خاطئة، ويريد خلاصها، وينبغي الأمل والعمل على ذلك من كل محبي المسيح. ولذلك فإنّ

هؤلاء يملكون نظرةً أقلَّ سوداويةً للعالَم ومصائره. وهم يؤمنون بالأعمال الخيرية وبالعمل الجماعي الخارجي باعتبار ذلك كلّه عملاً تبشيريّاً مطلوباً وواجباً. ثم إنّ الإنجيليين هؤلاء لا يقولون بالتطورية الداروينية، ولا بالتأثير من علوم الفلك. لكنهم لا يعترضون على تدريس تلك الأمور في الجامعات الأميركية. وهذا موقفٌ علميٌّ عللهُ غامضةٌ بعض الشيء، لكنه يبدو خضوعاً من جانبهم للضرورات. وهناك تيار بينهم يُسمَّى تيار ما قبل الألفية، يؤمن بألف عامٍ من السلام في العالَم قبل مجيء المسيح. ولذلك فكثيراً ما عمل الإنجيليون هؤلاء مع الليبراليين في مبادرات السلام.

توازنات القوة: منذ عام 1960م حين كانت الكنائس الأميركية الست الرئيسة تقليديّاً والليبرالية نزوعاً، في حمى شعبيتها وحتى عام 2003م حدثت تغيراتٌ صاعقة. لقد انخفض عدد أتباعها إلى 22 مليوناً. وكانوا في عام1960م يمثلون 59% من البروتستانت في الولايات المتحدة، وفي العام 2003م صاروا 46% فقط. وما بقيت كنيسةٌ من الكنائس الست إلاّ وفقدت أكثر من 25% من أتباعها لصالح الإنجيليين في الغالب، أكثر مما هو لصالح الأصوليين. أما المجمع الأسقفي الجنوبي فقد كسب حتى عام 2003م سبعة ملايين عضو ليصبح أكبر الكنائس البروتستانتية في الولايات المتحدة.

إنّ هذه النتائج الموجزة لم تبق دون أثرٍ على التوازن الداخلي. ففي عام2000م حصل بوش على 40% من ناخبيه من صفوف الإنجيليين، وزاد العدد في عام2004م. وقد صارت نسبة الذين يسمون أنفسهم إنجيليين من أعضاء الكونغرس حوالي الـ25%.

مع العالم الخارجي: إن زيادة نفوذ الإنجيليين في السياسة الخارجية تجلى في أمرين اثنين: دعم المساعدات الخارجية، والتأكيد على حقوق الإنسان، وزيادة الدعم لإسرائيل في حين تراجع دعم الليبراليين للدولة العبرية. ولا يمكن القول بأنهم غيرَّوا السياسة الخارجية الأمريكية؛ لكنْ صار لهم صوتٌ مرتفع فيها. وقد كان الإنجيليون مسيطرين في المجتمع الأميريكي في القرن التاسع عشر، ووقتها أثروا أيضاً دعم حركات التحرر، وأيدوا تحرير الزنوج، وساعدوا الحركات النسوية في آسيا

وإفريقيا. وهم يعودون في العقدين الأخيرين للسياسات نفسها مع تأثيرهم المتزايد على الرئيس والإدارة. وقد بدا ذلك في السودان وفي أوغندا ورواندا بحجة مكافحة الإيدز، وزيادة المساعدات التنموية، ولجهة دعم التبشير تحت اسم رعاية حقوق الإنسان، والحريات الدينية. وقد زعم الرئيس النيجيري أوباسانجو والرئيس الأوغندي موسيفيني أنهما إنجيليان للحصول على الدعم من الولايات المتحدة، تماماً كما فعل سون يات سن وامرأة شان كاي تشك من قبل. لكنّ الإنجيليين لا يحبون العمل الثنائي من دولةٍ لدولة، ولا الأعمال الضخمة التي لا تَعِدُ بنجاح. بل يفضلون العمل الطوعي من منظماتهم مع منظماتٍ مماثلة في البلدان المستهدَفة.

أما المجالُ الآخَرُ الذي يبدو حماسُ الإنجيليين فيه فهو مجالُ الدعم لإسرائيل بكل سبيل. صحيحٌ أنّ الإنجيليين مثل سائر المسيحيين يعتبرون أنفسهم أمة المسيح الأولى والأخيرة. لكنّ قراءة الإنجيل بدقة في القرن التاسع عشر أوصلتهم إلى قناعة مؤداها أنّ اليهود سيعودون إلى القدس وفلسطين قبل مجيء المسيح. وكان مارتن لوثر يأملُ أن يهتدي اليهود إلى المسيحية فخاب أملُه وصار كارهاً لهم ومُعادياً للسامية. أما الإنجيليون فهم مقتنعون أنّ أكثر اليهود سيظلون على دينهم إلى أن يأتي المسيح وهم في القدس فيتخلَّون عن اليهودية. وهذا يقلل من التوتر بين الإنجيليين واليهود، ويحوّل الأمر إلى دعمٍ لهم في موطنهم الجديد إذ يشكل ذلك تمهيداً لعودة السيد المسيح. كما أنّ وجود اليهود في أرض الميعاد يشكِّل تصديقاً لوعد الله لهم؛ بل يشكِّل أيضاً دليلاً على وجود الله وقوته وسلطته المطلقة وعنايته ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ فقر الفلسطينيين والعرب وهزائمهم تجاه إسرائيل دليلٌ على غضب الله على أولئك الذين يكرهون شعب الله المختار.

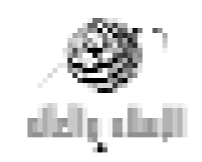
التغطية الكبرى الجديدة: ما بلغت الموجة الإنجيلية الجديدة ذروتها ولا تجاوزتْها بعد. ولا شكَّ أنَّ الليبراليين المسيحيين والعلمانيين يشعرون بقلق شديدٍ من وراء ذلك. والذي أراه أنه لا داعي للذُّعْر والتوتُّر. فالجو الديني في الولايات المتحدة متنوعٌ تنوعاً كبيراً، ولن يتمكن طرفٌ واحدٌ من السيطرة. ونحن نعلم أنّ المسلمين والهندوس والبوذيين والكاثوليك يتزايدون عدداً ونفوذاً، وهذا يجعل من المستحيل

على الإنجيليين أن يسيطروا على السياسات الداخلية أو الخارجية بالاقتراع الكثيف. ثم إنّ الليبراليين البروتستانت يملكون الخبرة والعزيمة للعمل والنقد والمتابعة، وحتى الوصول إلى توافُقات مع الإنجيليين في بعض الملفّات. ثم إنّ الإنجيليين أنفسهم أقلّ تطرفاً مما يُعتقد. فبعد أحداث 11 سبتمبر، ظنّ كثيرون أنّ الإنجيليين سيدعون إلى حرب صليبية، ولكنهم لم يفعلوا. والذين صرخوا ضد الإسلام كانوا في أكثرهم من الأصوليين وليس من الإنجيليين. وعندما هاجم جيري فولويل النبي محمداً - صلى الله عليه وسلم – ردَّ عليه زملاؤه وخطَّؤُوه. والواقع أنّ الإنجيليين يشتركون مع المسلمين المتدينين في كثيرٍ من الآراء والقيم. وسيجدون سهولةً ملحوظةً في التلاقي على قضايا الزواج والجنس وحقوق الإنسان وتحرر الأفارقة والآسيويين ومكافحة المخدرات والأمراض الفتاكة مثل الإيدز والسرطان. وقد يكون الحوار الإسلامي الإنجيلي السبيل الأفضل لتجنب صراع الحضارات.

وعلى أي حال، يبدو أنّ الإنجيليين باقون في المشهد العام وبقوة في المستقبل المنظور. وهم عندما يتبنَّون قضايا داخلية أو خارجية يفعلون ذلك بدقةٍ وحماسٍ وخبرة أكثر أحياناً من الليبراليين. فعلى سائر الأطراف أن تضع في حسابها وجود هؤلاء ونفوذهم للعقود القادمة.







فرنسا ومسلموها

ستيفاني غيري ◆

سياسات الاندماج: دفعت التفجيرات للقطارات بمدريد ولندن، كثيرين من المراقبين للذهاب إلى أن أوروبا تصنع فيما يبدو إرهابييها بنفسها. وأضيفت للأحداث الإرهابية والتفجيرية الفظيعة، حوادث مثل قتل المخرج الهولندي تيو فان كوخ من جانب شابٍ مغربي متعصب، والثوران في الضواحي الفرنسية، كما الهياج الإسلامي نتيجة الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية. وقد ظهرت تلك الأمور كلّها بوصفها دليلاً على فشل سياسات الهجرة والاندماج لدى الدول الأوروبية جميعاً. ولا شكّ أنّ مسألة الإرهاب وأعمال العنف مسألة شديدة الخطورة وينبغي التفكير الجدي في علاجٍ لها. لكنّ المبالغة واليأس لا مبرر لهما. فالراديكاليون العنيفون قليلون جداً بين العشرين مليون مسلم في أوروبا، وهناك أمورٌ تدلُّ على أنّ الراديكالية ليست جزءاً من التيار الرئيسي بين المسلمين الأوروبيين.

إنّ هناك تحدياً رئيساً يواجه فرنسا الدولة الديموقراطية والتي تحاول وبقوةٍ أن تعيش بصدقٍ مع مبادئها، والتي واجهت قبل عام ثورة الضواحي عبر البلاد من أحياء غالبيتها من المسلمين، الذين يبلغ عددهم حوالي الـ5 ملايين في فرنسا. بيد أنّ الذين يعيشون في الضواحي ما كانوا يعانون من صراعٍ بين الحضارات، ولاهم من أنصار أسامة بن لادن؛ بل كانوا يعبرون عن تذمرهم لأسبابٍ سوسيو – اقتصادية.

◆ عن مجلة الشؤون الخارجية الأميركية، عدد أكتوبر 2006م ، ص87-104 .
والكاتبة من محرري المجلة .

وفي الواقع فإنّ ما يمكن أن تقوم به فرنسا الآن وفي السنوات القادمة لدمج المسلمين وطمأنتهم، يمكن أن يشكّل نموذجاً مشجعاً في سائر أنحاء القارة القديمة. ونحن نعلم أنّ ثلاثة أخماس المسلمين بفرنسا هم مواطنون عاديون، ولا يشعرون بغربة والسبب دينهم؛ بل لأسباب اقتصادية. وهم غالباً ما يصوّتون يساراً أكثر من الفرنسيين الآخرين. وقد تبنوا الثقافة الفرنسية، بل تبنت أكثريتهم العلمانية الفرنسية القاسية. وهناك كراهيةٌ من نوعٍ ما تُجاههم أو تُجاه الإسلام نمت في العقدين الأخيرين. كما أنّ هناك مشكلات تراكمت وحالت دون دمج فئةٍ قويةٍ من بينهم. وينبغي أخذ كلّ هذه العوامل بعين الاعتبار بدلاً من الحديث بسهولةٍ عن استعصاء المسلمين الفرنسيين الاندماج او استعصاء الإسلام على الاستيعاب والأَوربة القيمية والمعيشية.

وتبرز الصعوبات في هذه الشهور في مواجهة مشكلات الفرنسيين المسلمين التي تراكمت عبر ثلاثة عقود؛ من تحول تلك المشكلات إلى مثيراتٍ أيديولوجيةٍ وثقافيةٍ تقوم بها نُخَبٌ غير حَاسمةٍ وغير مسؤولة وبعيدة عن الواقع. وقد كان منتظراً أنْ يلجأ السياسيون والمثقفون بسبب اقتراب موعد الانتخابات الرئاسية والبرلمانية، إلى مُحاسنة المسلمين، ومحاولة النظر لمشكلاتهم بطرائق أكثر واقعية. لكنّ الذي حصل أنّ أكثر هؤلاء مال إلى إثبات فرنسيته من طريق التمايُز عن المسلمين، أو إظهار التبجُّح بمهاجمتهم أو معاملتهم بقسوةٍ في الإعلام على الأقلّ. لا يميز كثيرٌ من السياسيين في التعامُل مع المسلمين بين الخارجين على القانون والمجموعة العامة الهادئة والمتعاونة. كما أنّ هذه الفرصة السانحة لإثبات القدرة على دمج المسلمين توشكُ أن تضيع إذا ظلت النخبة السياسية والثقافية الفرنسية تُظهر عجزاً وتردداً في القيام بذلك في اللحظة الملائمة.

الاستفتاء الفرنسي: يُقبِلُ الأجانب من آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية والبلقان على فرنسا منذ مائةٍ وخمسين عاماً. ولذلك يمكن القول بأن ربع السكان الفرنسيين من أصولٍ غير فرنسية، أوروبية أو غير أوروبية. لكنّ الوضع بفرنسا بخلاف الولايات المتحدة. فرغم أنَّ نسبة الأجانب بفرنسا أكبر منها بالولايات المتحدة ما أَثَّرَ ذلك في

الهوية الفرنسية، ولا جعل من فرنسا مجتمعاً تعددياً من النواحي الدينية والإثنية. وهكذا يمكن القول بأن فرنسا ما تزال أكثر نجاحاً من الولايات المتحدة في دمج الأجانب بداخلها، بحيث ما تأثرت الهوية الفرنسية بهم رغم ضخامة أعدادهم. ويرجع ذلك إلى الطابع المركزي القوي للدولة والإدارة بالبلاد، وإلى ثقة الفرنسيين بمؤسساتهم، وإلى النزعة المساواتية القوية التي لا تأبه للأصول ولا للديانة، وآخِرُ إحصاءٍ بفرنسا تُذكَرُ فيه التابعية الدينية أو الإثنية يعودُ لعام 1872م! نعم، في فرنسا تقاليد جمهورية قوية وعريقة. وفيها تقاليد علمانية وصلت إلى ذروتها في نهاية القرن التاسع عشر وصارت قانوناً لفصل الدين عن الدولة عام1905م. ويقالُ الآن : إنّ مسألة العلمانية أو الطابع المدني للدولة والمجتمع هي المشكلة الرئيسة التي تحول دون اندماج المسلمين الفرنسيين. بيد أنّ العلمانية ليست بالضرورة ضد الدين. إذ يمكن لك أن تكون علمانياً وكاثوليكياً أو مسلماً. وينبغي ألاّ يُظنَّ أنّ هذا الافتراق بين الدين والنظام السياسي سببه الراديكاليون الجمهوريون. فالواقعُ أنّ العلمانية سببُها علمانية المجتمع وليس الدولة. وإذا كان الجمهوريون الفرنسيون يملكون مشكلاتٍ مع الكاثوليكية بسبب طابعها الكهنوتي الذي يخشَون منه على الدولة والاندماج الوطني؛ فإنهم يملكون موقفاً سلبياً من الإسلام منذ عصور الاستعمار، وقد زاد ذلك في العقود الأخيرة. وفي الجزائر الفرنسية في القرن التاسع عشر، كان المسيحي واليهودي يستطيعان الحصول على الجنسية الفرنسية أوتوماتيكياً وما كان المسلم يستطيعُ ذلك. بل إنّ هناك من يقول : إن الإسلام عانى من نظرةٍ سلبيةٍ إليه في أوروبا منذ العصور الوسطى، والحروب الصليبية، ولا فرق في ذلك بين المتدينين والعلمانيين اليوم.

ظلت الهجرة من شمال إفريقيا إلى فرنسا محدودة حتى الحرب العالمية الثانية. بعد الحرب احتاجت فرنسا إلى اليد العاملة، فبدأت باستقدام العمال المغاربة، الذين زاد عددهم عن المليون في الستينات. وعندما حدثتْ أزمة النفط 1974/1973م أوقفت فرنسا استقدام العمال وأغلقت حدوها في وجه الشمال الأفريقي، وعرضت على المهاجرين التجنيس مع عائلاتهم بحكم أنَّ أطفالهم مولودون فيها.

وقد اندمجت أعدادٌ كبيرةٌ من هؤلاء في أحشاء المجتمع الفرنسي بحكم السياسة اللغوية المتشددة. لكنّ الأزمة الاقتصادية التي لم تنته منذ السبعينات، جعلت من هؤلاء المغاربة الأصول معرَّضين للخطر أكثر ومن ثم متمايزين أكثر. وفي مطلع الثمانينات قاد زعيمٌ عنصريٌ هو جان- ماري لوبان «جبهة وطنية» يمينية تغذَّت على إثارة الكراهية ضد العمال المغاربة بحجة أنهم يأخذون الأعمال من الفرنسيين، وأنهم كسالى، وجُبنَاء ومتعصبون. كانوا أولاً عمالاً، ثم صاروا عرباً، وبعد خطوةٍ صاروا جميعاً مسلمين دون تفرقةٍ بين الصالح والطالح. وفي الثمانينات بالذات، وبسبب مشكلات البطالة، بدأ بعض العمال يتظاهرون في مواقف السيارات العامة خارج المصانع، ثم بدأوا يصلّون هناك، وذُعر لذلك الفرنسيون الذين اكتشفوا الإسلام حيّاً في أَوساطهم. ثم ظهرت مشكلة الحجاب، أي غطاء الرأس الذي ارتدته بعض الطالبات بالمدارس. وانفجرت المشكلة بوضوح للمرة الأولى عام 1989م، واستمرت التطورات السلبية والتي أدت إلى صدور القانون المثير الذي يحرّم الحجاب في المدارس، وسائر الشعارات الدينية عام2004م. بيد أنّ الأحداث لم تتوقف عند الحجاب وإضرابات العمال. ففي عام1990م جرت بعض التفجيرات في باريس احتجاجاً على دعم فرنسا لانقلاب الجيش الجزائري على نتائج الانتخابات. فشاعت نتيجةًلذلك أحاديث المؤامرة والطابور الخامس الذي يمثله الإرهاب الإسلامي. ويذهب فنسنت غَيسر إلى أنّ نزعة معاداة الإسلام لا تنبع من العامة، بل هي من نتاج النخبة الثقافية العنصرية التي تصرُّ على النقاء، وتحتج لذلك بحججٍ ثقافيةٍ مختلفة. ولذلك يقول باتريك فايل: عندما تتواجه فرنسا باختلافٍ ثقافي فإنها تميل إلى تجاهُله، ثم تخالف مبادئها لقمعه، فإذا استمر فإنها تلجأ إلى التطبيق الأسوأ للقانون.

دراساتٌ سريعة: ليست هناك دراسةٌ عن أصول المسلمين في فرنسا؛ لأنّ جمع المعلومات عن الأصول الإثنية والدينية ممنوع بالقانون. والمسلمون الفرنسيون لا يأتون من شمال إفريقيا فقط، بل من تركيا والساحل الصحراوي وأماكن أخرى أيضاً، لكنْ يبقى مرجَّحاً أنّ أكثر من 70% من هؤلاء أصولهم شمال أفريقية. بيد أنّ

دراسةً في مطلع الألفية أشارت إلى أنّ المسلمين ليسوا أكثر تديناً من الفرنسيين الآخرين. وقد تحركت ميولٌ دينيةٌ في السنوات الأخيرة لكنها كانت بين 10% من المسلمين الفرنسيين. وأظهر الإحصاء نفسه أنَّ حوالي 30% من المسلمات تحت سن الـ35 تزوجوا من فرنسيين، وهي نسبةٌ مرتفعةٌ جداً. وعندما أُثيرت مشكلة حجاب البنات عام 2002م ذهب 70% من المسلمين إلى أنها مبالَغٌ فيها وليست أمراً مهمّاً. وبالنظر لهذه الوقائع كلهّا يكونُ من الضروري إعادةُ النظر في المسلَّمات الكثيرة حول المسلمين في فرنسا وميولهم للاندماج أو الاستيعاب، والتي تبالغ وسائل الإعلام كثيراً في إبرازها بوصفها أمراً مستعصياً.

أثمان الخوف: تعمل المؤسَّساتُ الرسمية الفرنسية بالفعل على إنصاف المسلمين، فإنها، والحقُ يقال، ما حققت نجاحاتٍ ملحوظة. فنسبة البطالة بين المسلمين ذوي الأصول الجزائرية والمغربية تصل إلى 30% بينما هي لدى الفرنسيين بعامة لا تزيد على 10%. ثم إنّ الوظائف التي تُعْرَضُ على هؤلاء أكثرها مؤقت، وليست من الدرجات التي تتفق مع المؤهَّلات. وقد تبين للباحثين عن التمييز في سوق العمل، أنّ المسألة ليست عنصرية بمعنى أنها لا تتعلق باللون أو الإثنية الإفريقيةِ مَثَلاً، بل تتعلق بهذه الفئة من الناس من ذوي الأصول المغاربيةِ، والتي لا يحب الفرنسيون أن يشغّلوهم، ويلجأ بعض الشباب إلى الجيش للهرب من التمييز، لكنهم في الجيش أيضاً لا يلقَون ترحيباً كبيراً في المراتب الوسطى والعليا. فالمسؤولون يعتبرون المغاربة مسلمين، ويشكّون في أَنَّ أكثر المسلمين الشباب هم من المتطرفين. لكنْ وللإنصاف ينبغي القول بأن الآفاق الاقتصادية في فرنسا ليست زاهرةً بشكلٍ عام، وأكثرية الفرنسيين ترى أنّ أولادها لن ينجحوا كما نجح أهلهم، وما انخفضت البطالة طوال أكثر من عشرين عاماً عن نسبة الـ10% وهي نسبةٌ مرتفعةٌ مقارنةً بالمجتمعات والاقتصادات الأوروبية الأُخرى. وإذا كانت الظروف صعبةً على الفرنسيين، فهي على ذوي الأصول غير الفرنسية وبخاصةٍ المغاربة أصعب بكثير. ومن جهةٍ ثانية فإنّ المسلمين الذين تبلُغُ نسبتُهم بين سكان فرنسا الـ7 أو الـ8 تبلغُ نسبتُهم بين المساجين الفرنسيين حوالي الـ50 وهي نسبةٌ مرتفعةٌ جدّاً ولا تتعلق

بأصولهم أو دينهم بل بالظروف التي تحيطُ بهم. وقد بدأت أضطرابات نوفمبر الماضي عندما هرب مراهقان مغربيان من دوريةٍ للبوليس فصعقتهما محطةٌ للكهرباء، وتطورت الأحداث على أثر ذلك. إذ أقبل عشرات الشبان السود والبيض من أصولٍ مختلفةٍ على تدمير السيارات والمحلات، وما نظَمهم أحد، ولا كانت لهم مطالب معينة؛ بل فعلوا ذلك إحساساً منهم باليأس والاضطهاد الخانق.

لقد نظر بعضُ المراقبين والموظفين الرسميين إلى تلك الاضطرابات بوصفها دليلاً على فشل المسلمين في الاندماج. وهذا أمرٌ شديد التعقيد، ولا يصحُّ إذا نُظِرَ إليه من الناحية الإحصائية. وقد لجأ بعض السياسيين مثل وزير الداخلية ساركوزي إلى تشجيع هذه الانطباعات السلبية بإطلاقة ألفاظاً شائنةً على مثيري الاضطرابات. لكنْ عندما استمرت الأحداث وتفاقمت دعا الأئمة والشيوخ للتأثير على الشبان اعتقاداً منه أنهم يملكون نفوذاً دينياً بينهم؛ بيد أنّ ذلك الانطباع كان مخطئاً، وما كانت للاضطرابات أسبابٌ دينية؛ لكنّ هذا الانطباع ما يزال سائداً عن الإسلام والمسلمين في فرنسا وغيرها. وقد لاحظ مراقبون محايدون وباحثون أكاديميون أنّ وسائل الإعلام حتى المحترمة والرزينة منها فشلت في التغطية الموضوعية والفاهمة. والأمر كذلك في تعليل ميل بعض الفتيات المسلمات لارتداء غطاء الرأس. فالذي يجري إغفالُهُ في هذا السياق أنّ الفتيات اللواتي يرتدين غطاء رأس لا تزيد نسبتُهنّ عن الـ2% بين المسلمات، ومع ذلك فإنّ الأخريات المندمجات لا يثرن انتباه أو اهتمام أحد؛ بل يقالُ بشكلٍ عام : إنّ المسلمين يفشلون في الاندماج. والواقع أنَّ المهاجرين القُدامى صاروا جزءاً من الطبقة الوسطى الصغيرة في الأعمِّ الأغلب، وهؤلاء لا يختلفون عن الفرنسيين الآخَرين في شيء.

سلوك المسلمين الانتخابي: يسلك المسلمون الفرنسيون في الانتخَابات سلوكاً لا يختلف عن الناخبين الفرنسيين. ويشمل ذلك 1,2 مليون مسلم أكثرهم من أصول مغاربية؛ ويعني ذلك أنّ الأصول الدينية لا تؤثّر في التصرف الانتخابي لأولئك الناس. ففي تحلَيل لنتائج الانتخابات البلدية الفرنسية عام2004م لاحظ باحثٌ فرنسيٌ أنه لا يبدو أنَّه كان للدين أو الإثنية تأثيرٌ في السلوك الانتخابي. وفي تقريرٍ صدر

عام2005م ويحلل نتائج الاستفتاء على الدستور الأوروبي، أنّ المسلمين ما اختلفت النسْبة بينهم عن النسبة بين الفرنسيين الآخرين في الموافقة أو الاعتراض على الدستور. ولذلك ذهبت ستيفاني روزس إلى أنه ليس في فرنسا ناخبٌ مسلمٌ أودوافع دينية في التصويت، إلاّ بقدر ما هناك ناخبٌ بروتستانتي أو يهودي بدوافع. ويذهب أو ليفييه روا إلى عدم وجود ناخبٍ «مسلمٍ» في فرنسا؛ لأنّ المسلمين متنوعون، ولا يحبون التوافُقات التي لا يعتبرونها مبدئية. وقد ذهب روا أيضاً في كتابه عن«الإسلام المعولم» إلى أنّ المسلمين فشِلوا في تكوين هوية واحدة تعلو على كل الاعتبارات الأخرى مثل الاستراتيجيات الاجتماعية، والمصالح الاقتصادية، وما شابه. وهكذا هناك كثير من التعميمات التي يمكن أن تقال عن المسلمين في هذا الصدد. وأولُها أنّ الناخب المسلم يميل نحو اليسار في تصويته، ويبتعد عن الأحزاب اليمينية المتطرفة. وهذا سلوك لا يتعلق بالدين؛ إنما لأسباب اجتماعية. بل إنّ المسلم يفضل الانتخاب يساراً حتى لو تحرك على السلَّم الاجتماعي صعوداً. ثم إنه يهتم بالانتخابات البلدية والنيابية، ولا يهتم بالانتخابات الأوروبية. وليست للمسلمين مطالب خاصةٌ بهم ورئيسة. بل إنّ مطالبهم الرئيسة هي أربعة، شأن سائر الفرنسيين؛ البطالة والتمييز الاجتماعي، التربية والتعليم، وتكاليف المعيشة. وما نجح المسلمون في تكوين «لوبي» للدعاية لقضاياهم. كما أنهم لم ينجحوا في تكوين جبهةٍ إسلاميةٍ لخوض الانتخابات وقد جربوا ذلك في القائمة الفلسطينية، والتي لم تحصل على نسبة الـ10% حتى في المناطق التي فيها أكثرية ناخبة مسلمة. وهناك بُعْدٌ آخر من أبعاد التعميم الممكن في حالة المسلمين الفرنسيين يتمثل في النسبة العالية منهم غير المعنية بالتطورات السياسية والانتخابية. فقد أثبت استطلاعٌ عام2004م أنّ 23% من الفرنسيين المسلمين ذوي الأصول المغاربية لم تسجّل نفسَها للمشاركة في الانتخابات، بينما كانت النسبة بين الفرنسيين الآخرين لا تزيد على 70%. ومما يعكس تدني المشاركة السياسية أنه ليس في البرلمان الفرنسي البالغ عدد أعضائه 902 غير عضوين مسلمين انتُخبا لأول مرةٍ عام2004م. وتزيد تلك النسبة في البلديات؛ وهذا أمرٌ مشجّعٌ، لكنه يعبر عن انحصار وعي المسلمين بالعناية بشؤونهم الخاصة والمباشرة.

إن النسبية التي تسَودُ المشهد على كافة الصُّعُد، ما خفّفت من الاصطفاف، ولا قلَّلتْ من التوتر. فالطرفان : الفرنْسي والإسلامي تسُودُ في أوساطهما وجوهٌ من سوء الفهم والتهمة تُجاه الطرف الآخَر. وربما كان هذا الانطباع العامّ سبب محدودية تأثير مبادرات الحكومة الفرنْسية لإزالة التمييز. وقد ذكر «عزوز بجاج» - أول وزيرٍ مسلمٍ من أصول مغربية وهو وزير تكافؤ الفرص - أنه بعد قلة ما استطاع إنجازه لترشيد الموارد، صار يخشى أن يكون مَنْصِبُهُ سبيلاً أو غطاءً لإخفاء التقصير. وقد تلقت وكالة مكافحة التمييز المؤسسة عام2005م ثمانمائة شكوى من المسلمين لكنها ما أرسلت أكثر من عشرين ادعاء منها إلى المحكمة. ومع ذلك فلا يمكن إنكار أنّ المؤسسات الخاصة تُحاولُ أن تفعل شيئاً؛ سواءٌ الشركات الكبرى أو مؤسَّسات الإعلام : المرئي منها والمكتوب. ففي الصيف الماضي ظهر أولُ ملوَّنٍ بوصفه مذيعاً في نشرات أخبار المساء في التليفزيون الفرنسي بعد جهودٍ شاقّة. وهناك أفكارٌ لتشجيع المؤسسات التربوية التي تنصُرُ مسألة التنوع في طلابها وأساتذتها. بيد أنّ مؤسسات المجتمع المدني الفرنسية قليلةٌ نسبيّاً، ولذلك يبقى العبءُ الأكبر على كاهل الحكومة.

لكنْ عندما نصلُ إلى الأوساط السياسية الرئيسة تبدو الصورةُ غبراء وأكثر قتامة. وذلك لأنّ السياسيين الفرنسيين ولدوافع أيديولوجية أو انتهازية لا يخطُون في ذلك خطواتٍ حاسمة. فنصْف معسكر اليمين وأكثرية معسكر اليسار يركِّزون على مسألة «الفُرَص المتكافئة». فالرئيس شيراك ودي فيلبان تحدثا كثيراً عن تكافؤ الفْرَص؛ لكنهما لم يقدّما اقتراحاتٍ ذات قيمة لتصحيح الأوضاع. ورَفَعَ الحزبُ الاشتراكي شعارات المساواة عالياً، لكنّ لوران فابيوس، رئيس الوزراء السابق، والراغب في الترشح للرئاسة - اكتفى بالقول : إنه سيمثِّل المواطنين، وليس الجماعات الدينية أو الإثنية. كما اكتفت «سيغولين رويال» المرشحة الرئيسة عن الاشترَاكيين للرئاسة بالقول بأنها ستدعو إلى استفتاء لإنهاء التمييز بالقانون. وقام ميشال ساركوزي، وزير الداخلية الفرنسي، بعدة خطواتٍ إيجابية في هذا الصدد؛ لكنّ إجراءاته وتصريحاته بقيت غير متماسكة، وقال الرجل مرار : إنّ رأس الأولويات في فرنسا ينبغي أن

يكون دمج ملايين المسلمين الذين يعيشون في البلاد. وفي كتابه الدعائي: «الجمهورية والأديان والأمل» بدا متحمساً لمنع الحجاب بالقانون. وقد شجع فعلاً قيام المجلس الإسلامي لتمثيل المسلمين الفرنسيين تُجاه الدولة. ووقف ضدَّ طرد المقيمين الذين يرتكبون جرائم. وسمح بالانتخاب في البلديات للمقيمين الشرعيين غير المكتسبين للجنسية. وعيَّن في حملته الانتخابية مسلمين لكسْب أصوات المهاجرين إلى جانبه. لكنه من جهةٍ أُخرى اقترح قانوناً يحرم غير المواطنين من المشاركة في النقابة. ثم إنه محتاجٌ لزمنٍ لكي يتناسى المسلمون تصريحاته العنيفة ضدَّهم في أثناء أحداث نوفمبر عام2005م.

والواقع أنّ السياسيين الفرنسيين الآخَرين لا يتصرفون بطرائق أفضل. ولا يتناولُ هذا المأخذ Le Ran فقط؛ فقد قال اليميني الآخر Ph.de.Villians: إنه يريد أن يصبح رئيساً لحماية فرنسا من«الأسلَمة».

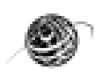
الحديث عن الثورة: إنّ الناظر في الوقائع والأحداث في السنوات الأخيرة، يلاحظ أنّ عمليات اندماج المسلمين في فرنسا وفي أنحاء أوروبا الأخرى، سائرة بسرعة رغم الادعاءات والعقبات، صحيحٌ أنّ الأصولية ما تزال تحدياً بارزاً بالنسبة للمسلمين ولغيرهم في فرنسا والبلدان الأوروبية؛ بيد أنّ الأكثرية المسلمة في فرنسا والبلدان الأوروبية الأخرى تفصلُها عن القلة الراديكالية مساحاتٌ ومسافاتٌ من التجارب والآمال والقناعات؛ بحيث لن يستطيع أولئك الراديكاليون تجنيد الكثيرين من المسلمين في صفوفهم من الجاليات التي من المفروض أن يستمدوا منها أنصارَهُم.

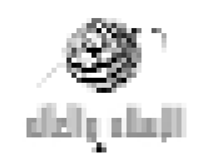
هناك مخاوف طبعاً من أَلَّا تُظهر الأكثرية الإسلامية في فرنسا ولاءً مطلقاً للقيم الفرنسية. بيد أنّ المسلمين من أصول غير فرنسية، تُثبتُ الاستطلاعات أنّ كثرتَهم الساحقة هم من المواطنين المستقلين الذين يقعون تحت سقف القيم الجمهورية. إنهم لا يُظهرون خصوصيةً بوصفهم جماعة متمايزة أو منفصلة إلاّ في مواجهة العنصريين أو التمييزيين الذين يتهمونهم على أساسٍ ديني أو على أساسٍ من تحدُّرِهم من بلدانٍ معينة. ويرى المفكر المسلم من أصلٍ سويسري طارق رمضانً أنّ السياسيين

الفرنسيين تحت القيم الجمهورية، في حين يميّزون في استراتيجياتهم الانتخابية لكسْب الأصوات. وإذا استمرت هذه الاستغلالات فقد يشعر المسلمون مع الوقت بالتهميش، ويبحثون عن هويةٍ بديلةٍ في «الأمة» المتجاوزة للحدود. أَنّ ذلك لو حدث فإنّ فرنسا تكونُ قد ألحقت بنفسها جرحاً عميقاً. والواقع أنّ هذا ليس رأي أكثرية الشعب الفرنسي. ففي استطلاعٍ أُجريَ العامَ الماضيَ قال 50% من الفرنسيين : إنهم لا يَرون أنّ الطبقة السياسية الفرنسية متنوعةٌ بما فيه الكفاية. وطالبوا بأن يدخل للحلبة السياسية مواطنون من المسلمين. وهكذا فإنه بالحكمة والسياسات البعيدة المدى وغير التمييزية يمكن التوفيق بين القيم الجمهورية والهوية الإسلامية العصرية، ويبقى خطِراً إلى حدٍ كبير ذلك الانطباع عن عنف الإسلام أو عن افتراقه عن القيم الجمهورية. وفي هذا المجال لا بد من تنازلاتٍ من الطرفين. فليس من التبصُّر تجاهُل الخطر الأصولي في صفوف المسلمين من جانب المسلمين أنفُسهم، ومن جهةٍ ثانية، ينبغي ألاَّ يكونَ الاندماج لدى بعض الفرنسيين من شروطه أن يأكل المسلمون لحم الخنزير مثلاً، باعتبار ذلك ضرورةً فرنسية. وهكذا فإن التجاهُل التامَّ للهوية الإسلامية وخصوصياتها باسم المساواة غير مفيد، وكذلك الأَمْرُ في اعتبار أنَّ الهوية الإسلامية أساسٌ لخصوصيةٍ منفصلة. لا بد من سلوك طريقٍ وسطٍ يسمح بمعالجة المسائل التي تُهِمُّ المسلمين؛ لكن بوصفهم فئةً من المجتمع الفرنسي وليس خارجه.

هناك مشكلةٌ عميقةٌ في الطبقة السياسية والنافذة في فرنسا والبالغ عددها خمسمائة ألف، وهي طبقةٌ مغلقةٌ منذ عقود، وقد قلَّ إحساسها بمفهوم الخير العامّ. وقد أسهم في هذا الجمود التخثُّر الاقتصادي، وبروز الفروقات الصغيرة بوصفها شيئاً كبيراً. ولذلك لا بد من العودة إلى القيم الجمهورية الفرنسية والليبرالية فعلاً، والتي تؤسِّسُ للاندماج وليس للتفرقة.







الشرق شرق والغرب غرب
حوارات في بيروت ◆

نشر ليزلي ترامونتيني ◆◆
قراءة رضوان السيد

يتكون الكتاب الذي بين أيدينا من مجموعة دراساتٍ أُلقيت في مؤتمر «الشرق شرق، والغرب غرب» بالمعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت أواخر العام 2002م . ولنتذكر أمرين أحدهما حَدَث 2001/9/11م والذي حوَّل الإسلام إلى مشكلةٍ عالميةٍ كبرى من جهة، والأمر الآخر عبارة الشاعر البريطاني الكبير روديارد كيبلنغ: «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا»، والتي أرادها القائمون على المؤتمر تساؤلاً وليس توصيفاً، لمداخلة تلك القضية المشتعلة الأُوار للصراع بين الشرق والغرب: الشأن المفاهيم والمصالح والسياسات والممارسات.

شاركت في أعمال المؤتمر مجموعةٌ من الدارسين اللبنانيين والألمان والفرنسيين وقدَّمت للبحوث المحرَّرة والمنشورة هذا العام (2006م) السيدة ليزلي ترامونتيني التي كانت تعملُ وقتها بالمعهد الألماني ببيروت، وهي باحثةٌ اليوم في معهد برغشتراسّر في فرايبورغ / ألمانيا. وقد لاحظت المحررة أنّ المقصود من البحوث كان التصدي لسوء العلائق المندلع بقراءاتٍ نقديةٍللجوانب الثقافية والدينية والسياسية للعلاقة الأوروبية/العربية، والأوروبية/اللبنانية، ومحاولة فتح أُفُقٍ لتواصُلٍ من نوعٍ آخر، من

◆ Leslie A. Tramontini (ed.) East is East and West is West? Talks on Dialogue in Beirut. Beirut 2006 .

◆◆ كاتبة وباحثة من ألمانيا .

طريق التفهُّم والمراجعة وإسقاط المسلَّمات والأفكار المسبقة الشديدة السلبية أو الشديدة الإيجابية. فالأفكار والانطباعات الشديدة السلبية تشدّدُ على الطبيعة العنيفة للأصولية الإسلامية، واستنادها في ذلك إلى تأويلٍ سائدٍ للنصّ الإسلامي على الأقلّ. والانطباعات الشديدة الإيجابية تركّز على عدم وجود خلافات حقيقية بين العرب والأوروبيين، والعرب والأميركيين، وأنَّ الأمر منحصرٌ بوجود مجموعات ذات مصالح لدى أحد الطرفين أو كليهما.

قدّم لأعمال اللقاء غسّان سلامة، أستاذ العلوم السياسية المعروف، والذي كان وقتَها وزيراً للثقافة في الحكومة اللبنانية. وقد رأى أنّ للحوار الناجح شروطاً منها الاعتراف من المتحاورين بالعالَم كما هو، أي باعتباره متنوعاً في الثقافات والأفكار والمقاربات والمصالح. وتجاهُلُ ذلك من جانب الثقافات الكبرى والمصالح الكبرى يؤدي إلى أمرين: نشوب صراع بين أهل المصالح الكبرى، والثقافات الكبرى، واختفاء أو تضاؤل الثقافات واللغات الصغيرة والهامشية وأهلها. ويُضافُ لذلك أنّ أصوليات الثقافات الإحيائية الكبرى تنطوي على فكرة مفادُها النزوعُ الطهوري للهوية والتي تأبى التلويث أو الإفادة من التثاقُف. والنزوعُ الطهوري نزوعٌ صراعيٌّ. ولهذا فهناك مسألتان: مسألة الاعتراف بالتنوع والاختلاف، والأخرى اكتشاف وسلوك طرق لاستيعاب التنوع بدلاً من التصارُع معه باسم الطهورية. وهكذا فالواقع أنّ العولمة تنطوي على محاولاتٍ للإلغاء، أي انتصار الثقافات والمصالح الكبرى على ما عداها. وما نشهدهُ من ثورانٍ للثقافات الأصولية، قد يكونُ تعبيراً عن محاولات الإلغاء. ويتابع الدكتور غسان سلامة أنّ الشرط الثاني للحوار الناجح: اعتبار الآخَر وجوداً وثقافةً مشروعاً أو شرعياً. وهذه المشروعية لا شروطَ عليها بالتفوق العددي أو اللغوي أو الثقافي أو الديني. أما الشرط الثالثُ للحوار الناجح فيتمثل ليس في التسامح أو التعايُش بين الثقافات بل في التفاعُل والتثاقُف. فليس كافياً أن تكونَ منفتحاً على التأثير في الآخرين؛ بل أن تكون منفتحاً على التأثُّر والأخذ والمشاركة. وختم د.سلامة افتتاحه النظريَّ هذا بملاحظةٍ ذات معنىً فكري ومنهجي مفادُها أنه يتحدث عن الحوار بين أفرادٍ وجماعاتٍ ودول ومؤسسات، وليس بين حضارات. فهو

لايؤمن بالحوار بين الحضارات، إذ هذه أُطروحة جامدة لافرق فيها بين الحوار والصراع، والحضارات ليست عناصر فاعلة في العلاقات بين البشر إلاّ في المديات الطويلة وبطرائق غير مباشرة.

بدأ المحور الثقافي للحوار بمحاضرةٍ للشاعر والمثقف اللبناني عباس بيضون بعنوان: «الغربُ ونحن الآن» وقال: إنه ترك «نحن» غُفْلاً؛ هل تعني اللبنانيين أو العرب أو المسلمين أو الشرقيين؟ وهو واعٍ أنّ كلّ توصيفٍ من تلك التوصيفات يختلفُ عن الآخر، مما يُشعر بالتنوع؛ في الوقت الذي يظلُّ فيه «الغرب» غُفْلاً أيضاً، ولايعني شيئاً محدَّداً كما يحاول أصوليو العرب تصويره. إنّ «الهوية» هي الشَّرَك الذي يبعثُ على الانقسام – وذلك لما تُشعِرُ به من خصوصيةٍ وطهورية في الوقتِ نفسهِ؛ وتبعثُ بالتالي على الصراع، أو بالأحْرى على خَلْق أو تكوين العدوّ الذي تعتبرُ نفسهَا في حالة دفاعٍ إزاءَه. لا أحد من حقّه التساؤل عن ماهيّه تلك الهوية التي يعتبرها الراديكاليونَ أساس الوجود. بل إنه ليس من حقّ أحد التساؤل حول «الغرب» أو الآخَر؛ إذ إنّ ذلك يعني مباشرةً بالنسبة لأهل الهوية العربية أو الإسلامية أو الشرقية إنكاراً لوجود العدوّ، وخضوعاً للتغريب والغزو الثقافي. يبدأ أهل الهوية مع الغرب من الحروب الصليبية، لكنّ الغرب الحديث قام على نقد بل نقض ذلك التاريخ، وهو ما لا يقعُ في أصله اليوم ولا في زمن الاستعمار الحديث. بيد أنّ النتيجة تكون في العادة اعتبار الغرب معسكراً مغلقاً في وجه المعسكر الآخَر. ثم تأتي بعد ذلك إلى هذا المعسكر المغلَق عناصر الاستعمار وإسرائيل؛ تزيد من الطابع العدواني لذاك الجناحِ الهاجم. يملك هذا الغرب المتوحّد لدى جماعات الهوية الدينية والقومية مشروعاً للدولة القومية الحديثة، وللجيش القوي، وللمصالح المستقرة في البلاد العربية والإسلامية. لكنّ هؤلاء لا يواجهون المشروع الغربيَّ بمشروعٍ آخر من نمطٍ مختلف؛ بل يصرّون على المواجهة الأَيديولوجية والدينية؛ ولذلكٍ تصحُّ عليهم تسمية إدوارد سعيد: ثقافات الاستعمار. وتتفّرع بالطبع على هذه الأيديولوجيا أطروحات الكفاح المسلَّح والدعوة القوية والعمليات القتالية ؛ وهي مستخدمة بتعبيراتٍ دينية أو قومية أو يسارية بحسب الخطّ الراديكالي وتلويناته لهذه الحركة أو تلك .

إنّ المقصود - بحسب عباس بيضون - ليس الإدانة أو النُواح؛ بل التوصيف والاستنتاج، لأنَّ التاريخ لا يُصنَع بهذا أو بذاك. وأول استنتاجٍ لما حصل خلال العقود الخمسة الماضية أننا خسرنا معركة التحديث والعصرنة والتقدم. وهذه الخسارة ليس سببها الطبيعة التقليدية للمجتمع كما يقول بعضهم؛ بل إنّ الذين قادوا عمليات العصرنة مجموعة من الضباط، وليس القوى الاجتماعية الواسعة. وما جرى التركيز على المسائل الاجتماعية والاقتصادية؛ بل على إنشاء مجتمعات موحّدة على صورة الجيش القوي الصاعد. فالدعوة أيديولوجية، والأهداف أيديولوجية لا علاقة لها بالواقع سواءٌ لدى القوميين اليساريين أو لدى الإسلاميين. ولذلك ينظر المحاضر بيضون إلى أحداث سبتمبر 2001م بوصفها نتائج لفشل العصرنة، ولتيار العولمة.

وكان المحاضر الثاني في المؤتمر الدكتور عبدو عبُّود من جامعة دمشق، وقد تحدث عن النماذج الثقافية للحوار بين الحضارات والثقافات. وبدأ موضوعَهُ بالاستشهاد بمحاضرةٍ للمثقف الألماني يورغن ڤرتْمايَر بجامعة دمشق عام 1998م عن مسرحية الإنسانوي الألماني لسنغ: ناتان الحكيم، وهل هي درسٌ في التعايش والتسامُح أو استشارة ضرورية؟ وتدور المسرحية كما هو معروف عن المفاضلة بين الديانات التوحيدية الثلاث، وتنتهي بحكم ناتان أنها تتشاركُ في البحث عن الحقيقة والخلاص. وقد اعتبر عبّود - تبعاً لفرتماير - أنّ في الأمر تحدياً لوعي المسلمين اليوم؛ بل ربما لوعي كلّ المتشددين دينياً.* فليس مهماً التجادُل حول الدين الحقيقي . بل أي دين يستطيع الإلهامَ في الخير العام وفي السلام العام ، بنصيبٍ أكبر. وما دامت المسألةُ مسألةَ التنافُس في الخير (على طريقة القرآن الكريم : فاستبِقوا الخيرات) ؛ فإنّ العبرة تبقى في الخواتيم : استمرت الحروب الصليبية والتخريبات مائتي عام ، لكنها انتهت إلى غير رجعة . وقد قابل المسّلمون التعصُّب الصليبي بتسامُح صلاح الدين وحكمته . بيد أنّ مسرحية لسنغ مهمةٌ لسبب آخر ؛ فقد أنْهت تقليداً أوروبياً قروسطياً في الحملة على الإسلام حتى من جانب الليبراليين من مثل ڤولتير الذي كتب مسرحيةً عن النبي محمد ، ما كانت تاريخيةً ولا مستنيرة . ويمكن ذكرُ مَثَلٍ

معاصر للثقافة التي لا تُسهم في تقدم الحوار بين الثقافات، وهو كتاب سلمان رشدي: آيات شيطانية، والذي أساء للمسلمين، وبدا الأوروبيون كأنما يحمونه باسم حرية التعبير. أمّا من العصور الوسطى فيمكن ذكر «الكوميديا الإلهية» لدانتي أليجيري (1265-1321م)، والتي وضع فيها المسلمين جميعاً في الجحيم. من جهةٍ ثانية وفي نطاق الثقافة الألمانية، التي أتى منها لسنغ، أتى أيضاً الشاعر الكبير غوته (1749-1832م) الذي عرض نموذجاً آخَرَ للحوار بين الثقافات. عرف غوته ألف ليلة وليلة في سنٍ مبكرة، ثم عرف القرآن الكريم، وبعض الموروثين الشعريين القديمين العربي والفارسي. وفي الديوان الشرقي – الغربي اعتبر نفسه تلميذاً لحافظ الشيرازي. وقد كان هدفه كما قال أن يعمل على جمع الشرق مع الغرب. وهو في كل إنتاجه الشعري والنثري كأنما أراد الردَّ على مقولة كيبلنغ بأنّ الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا. وقد تميزت لذلك مقارناته بحب الشرق والاعتراف بثقافته وإنسانه، والإيمان باكتمال الطرفين من طريق العلاقة الوثيقة بينهما أو التثاقُف. ولاشكّ – بحسب عبود – أنّ هناك نماذج أُخرى في الثقافات العالمية للتلاقى، ولذلك يذكر الباحث الشاعر الروسي بوشكين (1799-1837م) الذي يتميز بموقفه الإيجابي والتقديري للثقافة العربية والإسلامية. ومن المعاصرين الألمان يذكر عبّود الكاتب المسرحي الكبير بارتولد برخت (1898-1956م) الذي يتخذ لبعض مسرحياته مواطن وإشكاليات غير أوروبية. ويمكن في السياق نفسه الإشارة إلى مسرحيين وكُتّاب مثل هرمان هيسّه وبيتر فايس وأنّا سيغرز وماكس فريش وفريدريش ديرنمات. وفي الختام أشار الكاتب إلى التأثيرات السلبية للعولمة على العلائق بين الثقافات والحضارات.

في القسم الثاني من أقسام المؤتمر الثلاثة يتناول المحاضرون الحوار الديني. وفي هذا المجال تأتي محاضرة الأب جون دَنهيو، من الجامعة اليسوعية ببيروت، بعنوان : «ترجمة –قراءة– الكلمة الإلهية في القرن الحادي والعشرين : هل نحن جميعا أُصوليون» . قال الكاتب إنه سيدرس مفاهيم الأصولية المعاصرة لدى أهل الديانات الثلاث ، ليبتعد بذلك عن الانطباعات السائدة التي أنتجتها أحداث سبتمبر عام

2001م. وتابع الكاتب أنه أخذ عنوان محاضرته من مقالة للبروفسور الألماني جان أسمان بعنوان: «ترجمة الثقافة» وقد قرر فيها أنه صحيح أن الدين هو العنصر الثابت نسبياً والمستعصي على التحويل في الحضارات. لكنّ القدماء كانوا يرون غير ذلك فالإلهُ في أربع حضاراتٍ أو خمس تتعدد أسماؤه، لكنّ المضامين أو الوظائف واحدة. ويرى أسمان أن هذه العالمية القديمة طرأ عليها التغير نتيجة ظروفٍ خاصةٍ مثل الأقلية اليهودية تحت حكم الدول القديمة، والمصريين تحت حكم المقدونيين والرومان. فالأقلية عندما تواجهُ ضغوطاً قاسيةً متواصلة وطويلة الأمد، تطوِّر مفهوماً خاصاً للحقيقة والصحة يتركّزُ عليها وحدَها أو يتركز في دينها الخاصّ كطريقة للدفاع عن نفسها وذاتيتها. ويلاحظ الأب دنهيو أن الأصول الدينية تركّز على وحدة الإنسانية في التوراة والإنجيل والقرآن، والأديان الثلاثة بحسب منطقها الداخلي ونصوصها تسعى لاستعادة الوحدة المفقودة أو الضائعة. وترى الأديان الموحاة أنها صالحةٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، وأنها لا تتغير لكنّ الواقعَ أنها تتغير بتغيُّر الأزمنة والأمكنة من طريق التأويل وإعادة التأويل. والأصوليات اليومَ في الديانات الثلاث إحدى سُبُل التغيير.

عندما تتلاقى الثقافات أو الحضارات تحدث صدمةٌ أو مفاجأة. وتتخذ ردةُ الفعل أحد ثلاثة أشكال: الفتح أو الإفادة أو التبادُل على أساسٍ من الاحترام والتكافؤ، وهذا هو ما أفترضُهُ أو أقترحُهُ للموقف الراهن الذي نحنُ فيه، متجاهلاً بذلك أُطروحة هنتنغتون بشأن صراع الحضارات. فالعلمانيون منهمكون اليومَ في التهويل من عودة الدين للتأثير في عصر العولمة. والردُّ على هذا التغير الثقافي، يستجلبُ كما سبق، أحد ثلاثة ردود أفعال: التلاؤم، أو التراجع والانعزال، أو العودة إلى الأُصول الثقافية الخاصّة من أجل طهورية الهوية. التغيير لها يمكن تجنبه؛ لكنّ الأصوليين مصُّرون على إمكان ذلك. فالأُصولية البروتستانتية هي ردةُ فعلٍ على بعض المفاهيم العلمية، وعلى نقد نصوص العهدين. وكذلك الأمر في ردة فعلٍ الكاثوليك. وحتى بعد مجمع الفاتيكان الثاني، ما كان التلاؤم مع التغيير داخل الكنيسة الكاثوليكية كاملاً. أما الأصولية اليهودية فهي ردة فعل على التغيرات التي تؤدي إلى الذوبان في الكثرة أو المحيط. كارين أرمسترونغ ترى أنّ هذا الزمن يشهد تغيُّراتٍ عميقةً جداً،

بـحـيث يـحسُّ أهـل الأديـان أنـهـا في خـطـر. وهـذا الـزمـن يشـبـه ذاك الـزمـن (700-200 ق.م) الذي سمّاه كارل ياسبرز: «الزمن المفصلي أو المحوري» ومن معالمه: تبلور إحساس عام بأنّ الآفاق الموروثة صارت ضيّقة ولم تَعُدْ صالحة، وأنه لابد من التغيير. وهي ترى أنّ الزمن الحالي المغيِّر بدأت جذورُهُ في القرنين السادس عشر والسابع عشر من خلال المتغيرات العاصفة في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والعلوم – وقد أدى ذلك كلُّه إلى ثوراتٍ فكرية أنتجت مفاهيم جديدةً للطبيعة والحقيقة. وقد حدث الأمر نفسه في المجال الديني، فالناس يبحثون عن آفاق جديدة لكيفية صيرورتهم متديِّنين. ويذكر الأب دونهيو المشروع العلمي الأميركي لدراسة الأصولية، والذي ترأسه الأستاذ أَبلباي من جامعة شيكاغو. وقد صدرت في خمسة مجلدات. ثم اختُصر في مجلدٍ واحدٍ عنوانه: «قوة الدين: صعود الأصوليات حول العالم» (2003م) وترى مجموعة الأساتذة أنّ الأصوليات هي مقاومةٌ للأشكال الحديثة للعلمنة. وقد أراد دونهيو اختبار هذه المسألة من خلال ثلاثة نماذج أُصولية: محمد باقر الصدر (عن الإسلام) وهو صاحب كتابات نقدية كثيرة ومنها اقتصادنا وفلسفتنا – والكاهن اليهودي أبراهام كوك وابنه (زفي يهودا كوك) مؤسسا غوش أمونيم المتطرفة، وأخيراً جون ولفورد البروتستاني، الوجه البارز في الكنائس الألفية الإنجيلية. وقد توصل الباحث بعد عروض مبسوطةٍ لعمل كل من الأشخاص الثلاثة إلى أنّ هذه الأصوليات لها أسبابُها المعقولةً، وليست كلّها عنيفةً، لكنها عندما تعتقد أنّ الأوان أزِفَ لانقلابٍ هائل (مسياني)؛ فإنّ العنف لا يمكن اجتنابه.

وفي المحور نـفسـه ألـقـيتُ محاضـرةً يـومَـهـا بعـنـوان: «الأصـولـيـة في مـواجـهـة الأرثوذكسية»؛ ركّزتُ فيها على التطورات داخل الإسلام في القرن العشرين. وأوضـحْـتُبُالـدراسـة الميـدانيـةّ ألأصولية (أو الإحيائية) ظهرت في الإسلام الحديث أيضاً بوصفها انشقاقاً عن التقليد وفي مواجهته. وضربتُ أمثلةً على ذلك في صراع السلفية ضد التصوف، وصراع الإخوان المسلمين الأوائل مع الأزهر/ ثم انتقلْتُ إلى «رؤية العالَم» ودور الإسلام فيه، وكيف تختلف في ذلك الأصوليات مع التقاليد الموروثة أو المستتبَّة؛ وكلٌّ ذلك لاستعادة الهوية والطهورية. وبعد ذلك فقد

قمتُ بتتبُّعِ تغير المفاهيم والسلوكات، والاختلافات؛ تبعاً للرؤية المختلفة للعالَم من جانب الإسلاميين.

وكانت محاضرة توماس شيفر بجامعة كوبنهاغن ومن المحور نفسه بعنوان: «لا شرق ولا غرب: التواصُلُ الديني والحوار والسياسات المحلية في عصر العولمة». بدأ المحاضر من كلمة كيبلنغ الشهيرة، ثم قرأ مسألة المكان والمجال في النصوص الدينية (المشرق والمشرقين، والمغرب والمغارب ..إلخ) - ثم حدَّد المعالم الأساسية لديانات التوحيد، ولاحظ أنّ المسيحية والإسلام على الخصوص ديانتان تبشيريتان أي أنهما تسعيان إلى الانتشار. وقد لاحظ المحاضر أنّ الله في تلك الديانات عالٍ، ولذلك فهناك تصورٌ فيها عن وحدة الإنسانية في ظلّ الله. في العصور الوسطى كان الحوار أو العيشُ محلياً، أما اليوم فإنّ الحوار صار ضرورياً أن يكونَ عالمياً؛ لأنّ العيشَ عالمي. ولذلك فقد ظهرت مؤسساتٌ عالميةٌ كثيرةٌ للحوار الشامل. وربما كانت نهايات الحرب الباردة من مشجِّعات ذلك. بيد أنّ الباحث يعود إلى الوراء ويذكر أمثلةً للتعدد الديني ومن بينها لبنان. ويلاحظ أنّ التواصُل بين الأفراد والفئات المعلمنة في لبنان كان كبيراً؛ بينما لم يكن الأمر كذلك بين القيادات الدينية. أما المؤتمرات الدينية التي انعقدت فما كانت بين المسلمين والمسيحيين اللبنانيين؛ بل بدعواتٍ من الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية بالخارجين الأوروبي والأميركي. وقد اختتم الباحث الدراسة بذكر أنّ الأجواء تتحسن، وأنّ القادة الدينيين تعلموا من الحرب كثيراً.

بعد هذه المحاضرات النظرية أتت محاولاتٌ لتطبيقات في حالاتٍ أو على حالاتٍ معينة: غونتر سويفرت من جامعة نيقوسيا بقبرص، درس المتغيرات في العلاقة بين الدين والدولة بتركيا حتى العام 2001م . والدراسة دقيقةٌ، لكنها تخطئُ في التنبؤ بعدم وصول «حزب العدالة والتنمية» إلى السلطة. وعاد محمد نور الدين الباحث اللبناني في الشؤون التركية لدراسة الموضوع نفسه من وجهة نظر أنّ الكمالية تشكل عقبةً أمام التطور السياسي الديمقراطي في تركيا. ودرس يورغن بيك سيمونسن من المعهد الدنماركي بدمشق، تجربة الإسلام والمسلمين بالدنمارك وبأوروبا. وتتسم

الدراسة بالعمومية بعض الشيء؛ لكنّ الإحصائيات الواردة فيها مفيدة. ودرس جمال مالك من جامعة أيرفورت أوضاع المسلمين بألمانيا الاتحادية. ودرس ماتياس رويه من جامعة أرلانغن بألمانيا التحدي الذي يواجهه المسلمون الألمان بين القرآن والدستور.

وكان المحور السياسي هو آخر محاور المؤتمر. وفي نطاقه حاضر الأستاذ فولكر بيرتس عن السياسة الخارجية للاتحاد الأوروبي في الشرق الأوسط. وألقت فاديا كيوان من الجامعة اليسوعية محاضرةً تضمنت تأملاتٍ سياسية عن لبنان بعنوان «نحن والآخر في الشرق الأوسط». وكتب أخيراً شبلي الملاط، الأستاذ بالجامعة اليسوعية تعليقاً طويلاً عن رسالة المثقفين الأميركيين إلى العرب والمسلمين آنذاك بعنوان: من أجل ماذا نُحارب؟

لقد تأخر ظهور أعمال هذا المؤتمر المهمّ حتى العام الحالي. بيد أنّ أكثر أبحاثه ما تزال شديدة الحضور.

* * *

* أشار الكاتب هنا إلى عملٍ بالعربية عن لسنغ ومسرحيته وقصة الخواتم الثلاث التي رواها ناتان الحكيم على مسامع صلاح الدين الأيوبي؛ نشره بالعربية الألماني بيتر باخمان؛ بعنوان: غموتهولد لسنغ وحكاية الخواتم الثلاث. دار الشرق، بيروت 1984م.



(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 - ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 - إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 - العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .